انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
معاونت پژوهش

الرّسائِلُ الکلامیّة

شیخ هادی طهرانی نجفی رحمه‌الله

تحقیق و تعلیق:
هادی مکارم تربتی
محمّد جعفر اسلامی

تقدیر به
سلطان سریر إرتضاء،
علّی بن موسی الرّضا المرتضی
علیه آلاف التحیّة و الثناء

فهرست عناوین

پیش گفتار

عالم برجسته، فقیه عالی‌قدر و متکلم توانا مرحوم حاج شیخ محمّدهادی بن محمّدأمین طهرانی نجفی، در اواخر قرن ۱۳ و اوائل قرن ١٤ هجری، در حوزه علمیه نجف اشرف ظاهر گردید. وی که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی صاحب نظر بود، ضمن تدریس و تربیت شاگردان، با حریّت و جسارت کم‌نظیری به ارائه نظرات و آراء بکر و بدیع در زمینه فقه و اصول فقه، و نیز انتقادهای بی‌مهابا و تند در برخی مباحث کلامی و اصول عقائد، نسبت به حکمت صدرائی و عرفان مصطلح محی‌الدین بن عربی، می‌پرداخت.

این رویه باعث جذابیت هر چه بیشتر حوزه درسی او و رغبت روزافزون شاگردان به استفاده از آن از سوئی، و از دیگر سو موضع‌گیری و اعتراض برخی اساتید معاصر و نهی ایشان از معاشرت وی گردید.

این امر در نهایت موجب انزوای ایشان و شاگردان خاصشان شده، و حتّی بنا بر برخی اقوال به تکفیر ایشان منجر شد.

پیش از تقدیم متن منقح و مصحح آثار کلامی مؤلف معظم، مقدمتاً اجمالی از زندگانی و شرح احوال ایشان ارائه کرده؛ و طی آن ضمن برشمردن اسامی قریب نود تن از شاگردانشان و معرفی مختصر تعدادی از نخبگان و برجستگان حوزه درسیشان، از آثار و تألیفاتش در موضوعات اعتقادی و فلسفی یاد می‌کنیم.

سپس به عرضه آراء خاص و ابتکاری او در مباحث گوناگون پرداخته، و سرانجام به نقل برخی عبارات مهم و برگزیده از خلال نصوص مندرج در

مجموعه آثار مؤلف و اصحاب و پیروان مدرسه فکری ایشان مبادرت نموده‌ایم. تا منظومه کلامی و معارفی این مکتب فکری در معرض رؤیت اصحاب خرد و اندیشه قرار گیرد.

پس از این مقدمه کلی برخی از تألیفات کلامی مرحوم شیخ هادی طهرانی عرضه شده که در ابتدای هر کدام، مقدمه مختصری ناظر به همان تألیف و شیوه تصحیح آن افزوده گشته است.

شرح حال شیخ هادی طهرانی نجفی (۱۲۵۳ - ۱۳۲۱)

مرحوم آیت‌الله علامه محقق مدقق، آقا شیخ محمّدهادی طهرانی نجفی فرزند ملا محمّدأمین واعظ اصفهانی، در ۲۰ رمضان (۱۲۵۳) قمری در شهر طهران چشم به جهان گشود، و در همان شهر شروع به تحصیل مقدمات علوم حوزوی نمود. سپس به اصفهان که در آن زمان یکی از حوزه‌های بزرگ و معظم تعلیم و تدریس علوم دینی بود عزیمت کرده، نزد بزرگانی بنام و مدرّسینی مشهور همچون حاج سیّد محمّدباقر خوانساری (صاحب کتاب ارزشمند روضات الجنّات) و حاج سیّد محمّدهاشم خوانساری (مؤلّف مبانی الأصول) و سیّد محمّد شهشهانی و سیّد حسن مدرّس، به آموختن فقه و اصول و تفسیر و حدیث و رجال و کلام و اعتقادات پرداخت.

وی علوم عقلی و عرفان نظری را نیز از برخی شاگردان مرحوم ملا علی نوری استفاده نمود، و در اثر هوش و قریحه سرشار ترقیاتی بیش از معمول نموده، به طوریکه از همان موقع به جودت ذهن و احاطه به علوم متنوع شهرت یافت. ایشان پس از استفاده کافی و وافی از محضر اساتید اصفهان برای تجدید دیدار اقوام و بستگان به طهران مراجعت نموده و پس از اقامتی کوتاه رحل سفر به سوی عتبات عالیات بربست.

در عراق عرب از هر دو حوزه کربلا و نجف استفاده نمود بدین ترتیب که ابتدا چند سالی در حوزه علمیه نجف اشرف از بیانات شیخ اعظم مرحوم حاج شیخ

مرتضی انصاری مستفیض گشته و سپس در سال (۱۲۸۱) پس از فوت استادش به کربلای معلّی مشرّف گشته و تا سال (۱۲۸٦) در درس مرحوم حاج شیخ عبدالحسین شیخ العراقین شرکت نمود.

در سنه (۱۲۸٦) باز به نجف اشرف معاودت نموده و مدّتی در دروس مرحوم میرزا محمّدحسن شیرازی و مرحوم حاج شیخ علی بن حسین حکیمی و فاضل ایروانی حاضر گشته، تا این که خود شروع به تدریس خارج فقه و اصول نموده و حوزه درس مستقلّی تشکیل داد. ایشان ضمن تربیت شاگردان و بحث و تدریس و تألیف و تصنیف، به تأسیس مکتب خاصّی در مباحث اصولی و بالتبع فقهی، و نیز تقویم مبانی فکری و مباحث عقیدتی خویش پرداخت.

سبک نوین تدریس و همچنین ابتکارات و تحقیقات عمیق ایشان، باعث توسعه سریع و وسعت چشمگیر حلقه تلامذه شده، و این مطلب بر بعضی کوته‌نظران گران آمد. از آنجا که نظرات مرحوم حاج شیخ هادی غالباً بکر و بدیع بوده و ایشان در هنگام ارائه مطالب در حوزه درس خویش معمولاً از مطالب معاصرین و متقدمین خود انتقاداتی می‌نمود، این خود بهانه‌ای برای مخالفین شده، و باعث گشت تا از روی عناد و حسادت اموری را به مرحوم شیخ هادی طهرانی نسبت دهند، تا بالاخره کار به تکفیر او از جانب بعضی بزرگان حوزه نجف کشید.

مشهور است که نسبت تکفیر شیخ هادی طهرانی را به مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله رشتی می‌دهند و قضیه‌ای در این مورد در کتاب أحسن الودیعهٔ ذکر شده، ولی در ملاقاتی که مرحوم شیخ هادی جلیلی کرمانشاهی به همراه پدرش با میرزا حبیب‌اللّه رشتی داشته و از میرزا سؤال کرده‌اند که: چرا آقا شیخ هادی را تکفیر کردید؟ میرزا در جواب گفته است: تکفیر نکردم بلکه احتیاط کردم![1] سیّد محمّدمهدی موسوی اصفهانی کاظمی در أحسن الودیعة می‌نویسد:

"ونُقل أنّه كان كثير الطعن والتشنيع في مجلس درسه على العلماء والمجتهدين، في مقام ردّ كلماتهم. ولذا نُقل بل اشتهر أنّ معاصره

---

۱. شرح حال آیت‌الله بهبهانی، علی دوانی: ص ۹۹. همچنین رجوع شود به جرعه‌ای از دریا: ج۳ ص ۳٤۰.

العلامة الرشتي المتقدّم ذكره حكم بكفره، بحيث نَقل لنا مَن أثق بنقله وأعتمد على قوله: أنّ شيخنا الهادي صاحب العنوان ورد في تأبين بعض علماء النجف، فلمّا سقوه القهوة حسب ما هو العادة في المآتم والتعازي صاح من وسط المجلس بعض المغرضين بمحضر الشيخ العلامة الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي وبملاء من الناس: اغسلوا فنجان القهوة الذي شرب منه الشيخ هادي.

وكان شيخنا العلامة المحقق الشيخ محمدحسين الكاظمي حاضرا في المجلس، فلمّا سمع تلك الصيحة النفسانية المنبعثة من الوساوس الشيطانية والدسائس الشخصية، حرّكته الغيرة الإيمانية. فأمر بإتيان كوز من المأ ليشرب، فجيء له بكوز من الماء فقدّمه لشيخنا الهادي وقال: اشرب منه حتى أشرب سؤرَك، ففعل ذلك.

فتعجّب الحاضرون من صنيع الشيخ، فوثقوا بصاحب العنوان بعد فعل الشيخ المعظم عليه، وتركوا الحركات القبيحة والكلمات البذيئة الموجبة لفساد عقائد العوام والمخربة لشعائر الإسلام. ولولاه لكان ساقطاً عن الأنظار بالكلية. وبالجملة لم نجد ولم نرَ في مؤلفاته ما يوجب ذلك، بل يعبّر في كتبه عن علمائنا رضوان الله عليهم بحسن التعبير.

وظنّي أنّ بعض المغرضين المفسدين الذين غرضهم هتك شعائر الله وحرماته، ألبسوا الأمر على العلامة الرشتي، ومع ذلك ما أظنّه تفوّه بذلك، بل نسبوه إليه...".[1]

همچنین در المآثر والآثار ذیل عنوان «حاج میرزا محمّدحسین شهرستانی» به نقل از موائد شهرستانی، محقّق نبودن تکفیر را چنین بیان نموده است:

"حاج میرزا حبیب‌الله رشتی از اجلّه علماء مجاورین نجف... تکفیر آقا شیخ هادی طهرانی را نموده که او هم یکی از مشایخ و مدرّسین

۱. أحسن الوديعة في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة، مؤسسه تراث الشيعة، قم، ۱۳۹٤ ش.: ص ۱۳۸-۱۳۹.

است، ولی گویا در مقام مذاکره علمیه از علماء بد میگوید و توهین میکند. به این جهت می‌گویند او را تکفیر کرده ولی محقّق نیست".[۱]

علی‌رغم سخنان و حرفهای ناروایی که در حقّ شیخ هادی طهرانی گفته می‌شود، همانگونه که گفته شد از سوی دیگر مرجع تقلید بزرگ اهل عراق حاج شیخ محمّدحسین کاظمی که خود در همان جلسه تکفیر حضور داشته، به تأیید آقا شیخ هادی می‌پردازد، همچنین استاد فاضل و مرجع تقلید اهالی آذربایجان ملا محمّد ایروانی به یاری آقا شیخ هادی پرداخته و نیز مرحوم آیت‌الله حاج شیخ محمّدحسن مامقانی در شامگاه همان روزی که شنید آقا شیخ هادی را تکفیر کرده‌اند، برای اقامه نماز مغرب و عشاء به نماز جماعت آقا شیخ هادی حاضر گشته و بدو اقتدا کرده تا بر عدالت و وثاقت او صحّه گذارده باشد.[۲]

بدین گونه بود که صدای بدخواهان تا حدودی خاموش گردید ولی به هر حال پس از جریان تکفیر شهر نجف به دو گروه تقسیم شده بود و اکثریت از مخالفین شیخ هادی بودند و تنها عده کمی از مدرّسین برجسته و فضلاء روشن‌بین به دفاع از شخصیت ایشان می‌پرداختند و آنان که به درس او می‌رفتند خود را از انظار دیگران مخفی داشته به طوری که در اواخر در جلسه درس او که صبحها در منزل و شبها در سقف کفشداری حرم حضرت امیر﷣ تشکیل می‌شد عده محدودی شرکت می‌کردند.

مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائری در کشکول خود به نقل از مرحوم والدشان حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی که خود از شاگردان آقا شیخ هادی بوده‌اند، می‌نویسد:

"پس از جریان تکفیر ساختگی، ما شاگردان آقا شیخ هادی شبها که می‌خواستیم در درس استاد شرکت کنیم عبا بر سر می‌کشیدیم تا شناخته نشویم و گزندی به ما نرسد".[۳]

---

۱. المآثر والآثار، محمدحسن خان اعتمادالسلطنه: ج ۱ ص ۲٤٥.

۲. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۰۰.

۳. مجموعه یادداشتها در باره خاطرات شخصی مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائری یزدی و پدرشان مؤسس حوزه علمیه قم، مرحوم آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی؛ و نیز ماجراهایی معنوی و عرفانی، که با نام "سیرّ دلبران، عرفان و توحید ناب در ضمن داستانها" در سال ۱۳۷۷، با مقدمه آیت‌الله رضا استادی تهرانی، در قم چاپ شده.

صدرالاسلام محمّدأمین إمامی خوئی نیز در مرآة الشرق در این باره چنین می‌نگارد:

"... وقد تقدّم ذكر معاملة العلامة الميرزا حبيب الله الجيلاني النجفي مع المترجم في مجلسه العام، وأمره بإغتسال الفنجان الذي شرب فيه المترجمُ القهوةَ، على رؤوس الأشهاد، وما ورد على المترجم من الكسر والنكبة بعد ذلك، بحيث أنّه لم يبتسم وجهاً ولم يستقم صلباً ولم يعدل أمراً ولم يبرأ سقماً بعد ذلك اليوم إلى آخر عمره وخاتم أمره أبدا، مع ما توجّه إليه الهمم العالية من النفوس الذكية من أعلام عهده وصناديد وقته في إصلاح أمره وجبر كسره في تلك الواقعة.

ويقال أنّ كلّ ذلك كان مما كان عليه المترجم المغفور له من عدم المبالات في إنتقاداته العلمية بالنسبة إلى السلف الصالح من أعلام الدين وخيار رجال العلم والأساتذة المحققين، بالاستخفاف وسوء التعبير في ذلك، ولو على رؤوس الأشهاد في مجالس درسه ونحوه.

ويقال أيضاً أنّ السبب في سوء اعتقاد العلامة الجيلاني للمترجم ومعاملته معه أنّ العلامة المذكور وقف على مقالة أو كراسة بقلم المترجم أو سمع بمقالته هذه ممّن يثق به، أنّ المترجم ينكر فيه علمَ الباري تعالى شأنه على الجزييات.

كما نسب ذلك إلى جملة من الفلاسفة أيضاً، فجرى بينهما ما جرى من الأمر، وقيل في ذلك مقالات أخرى غيره أيضاً بما لا ينبغي ذكرها فضلا عن قبولها أو الظنّ بصدقها في مثل هذا العالم الجليل.

ولكن لا ينبغي السكوت في مثل هذا المقام من أنّ تلك النسبة الأخيرة ممّا لا يكاد يقبلها إلّا العوام، لأنه مضافا إلى بُعد هذا القول من المترجم، بُعدِ المشرق من المغرب، كما هو ظاهر لمن إطّلع على مذاق المترجم وخطّ سيره في العلميات وكلماته، ولا سيما ما وصلنا من مقالاته الكلامية فارسيا وعربياً، أنّ هذه النسبة إلى الفلاسفة في أصله نظر.

كما تعرّض بذلك غير واحد من أساتذة الفنّ ومنهم الأستاذ اللاهيجى في كتابه گوهر مراد، وكيف يقول بذلك ويرضى به رجلٌ موحد عادي (وعلى قولِ صدرالمتألهين)، فضلاً عن رجلٍ قد أفنى عمره في إثبات التوحيد ...، بل غرض مَن يقول بذلك من الفلاسفة المتألهين، أنّ الباري تعالى شأنه لا يعلم الجزئي على وجه جزئي بل يعلمه على وجه كلّي كما مثّل به اللاهيجى في كتابه.

وبالجملة فكأنّ المترجم رحمه الله بعد هذا اليوم لا يتوجّه إليه سواد الناس إلّا الخواص، وكان لا يحضر مجلسَ درسه إلا المعدود من خواص شيعته، وكان الانتساب إليه والحضور عليه موهناً في نظر الجمهور، مع ما كان عليه هذا الرجل الجليل من البراعة والمهارة في العلم وعلوّ المقام.

ولكن كان كلّ مَن درَس عليه وتلاميذه، بل وكذلك مقلديه من سواد الناس، على عصبية شديدة لكلماته وآرائه، عجيب الثقة لأنظاره، حتّى في العرفيات فضلاً عن العلميّات، وعجيب الاعتقاد في موقعه وعظمة مقامه وجلالته ...".[1]

به هر حال این حکیم ماهر و فقیه و اصولی برجسته با وجود چنین جامعیت علمی و نبوغ بی‌بدیل و آرای بکر و تازه، به ناحق قربانی تهمتها و غرض‌ورزیهای عده‌ای فرصت‌طلب و سودجو که ملاحظه شؤونات دنیوی و منافع مادی خود را می‌نمودند، واقع گشته و شخصیت ممتاز علمی او لکّه‌دار شده.

به گونه‌ای که هنوز هم در حوزه‌های علمیه آراء و افکار متنوع او ناشناخته بوده و مورد بحث و نقد و درس واقع نمی‌گردد و تا به امروز برخی از این فرد جلیل‌القدر به عنوان شیخ هادی مکفَّر نام می‌برند.

وفات ایشان در دهم شوال سال (۱۳۲۱) هجری قمری صورت وقوع پذیرفته و مدفنشان در صحن مطهّر حضرت امیرالمؤمنین‌ؑ در یکی از حجرات جنوب

---

۱. مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۸۰ و ۱۳۸۱.

غربی (حجره صاحب مفتاح الکرامة) قرار دارد. ماده تاریخ وفات ایشان را برخی چنین سروده:

جـــاور فـــي الخـــلد إمامُ الهدى　　　وهـــادي الأمّـــة للحُـــسـَنـيـين

واستوطنَ الـخلـدَ فـأرّخــــتُــــهُ　　　طـــابـت جنانُ الخلد للهاديين

در حقیقت عبارت (طابت جنان الخلد للهادیین) بر اساس حساب جُمّل مطابق عدد (۱۳۲۱) می‌باشد[۱]. نسب ایشان به مجلسی اول می‌رسد و لذا در مصنفاتش از مجلسی اول و دوم به عنوان جدّ و دائی خود یاد می‌کند و همچنین وحید بهبهانی را عموی خود می‌نامد.[۲]

از آن مرحوم دختری باقی مانده بود که در حیات خودشان وی را به میرزا احمد طهرانی تزویج کردند و ظاهراً این زوج فرزندی نداشتند و پس از رحلت مرحوم اقا شیخ هادی به فاصله اندکی، هر دو به رحمت ایزدی پیوستند و از مرحوم شیخ هادی نسلی باقی نماند.[۳]

هر چند که شاگردان خاص ایشان احیاگر نام ایشان وافکار و مطالب خاص او بوده‌اند، و اثار علمی و تصنیفات و مکتوبات ایشان نیز یادشان را در اذهان جاودان ساخته است.

برای تفصیل بیشتر در شرح حال ایشان می‌توان به منابع زیر رجوع نمود:
تاریخ رجال ایران، مهدی بامداد: ج ٦ ص ۲۸۸؛
علماء معاصرین: ص ۷۳؛
أحسن الوديعة: ص ١٦٦؛
معارف الرجال: ج ۱ ص ۲۲۵؛
معجم رجال الفكر و الأدب، محمدهادی أمینی: ص ۱۹۵؛

---

۱. أعيان الشيعة: ج ۱۰ ص ۲۳۳، الدرر البهية في تراجم علماء الإمامية: ج ۲ ص ۹۰۵/ ۲۸۲.

۲ . در محجة العلماء چنین تعبیر کرده: "وجدّي وخالي المجلسيان، وعمّي المجدّد في فوائده..." (محجة العلماء: ج ۱ ص ١٤٢).

۳ . مصلح الدین مهدوی در کتاب زندگینامه علامه مجلسی (ج ۱ ص ٤٠٢) نام داماد ایشان را ملا عبدالله اندرمانی نوشته است، و شاید هم دو دختر داشته‌اند.

أعيان الشيعة: ج ١٠ ص ٢٣٣ و مستدركات أعيان الشيعة؛
معجم المؤلفين، عمر رضا كحاله؛ و أعلام، خيرالدين زركلی؛
ريحانة الأدب: ج ١ ص ٣٥٨؛
مؤلفين كتب چاپی، خانبابا مشار: ج ٣ ص ٧٠٩؛
شرح حال آيت‌الله بهبهانی: در اكثر صفحات خصوصاً ٩٢ و ٢٨٠؛
مجله كيهان انديشه: شماره ٦٠ ص ١٠٠؛
فصلنامه نامه مفيد: شماره ٤ ص ١٣٧ به بعد (مقدمه فاضل محترم جناب آقای نعمت‌الله صفری فروشانی بر رساله حق و حكم مرحوم آقا شيخ هادی طهرانی)؛
زندگينامه علامه مجلسی، مصلح الدين مهدوی: ص ٣٩٩ تا ٤٠٥؛
مرآة الشرق: ج ٢ ص ١٣٧٩؛
تراث الشيعة القرآنی: ج٤ ص ٥٣٥ (مقدمه مهدی كرباسی بر تصحيح تفسير آيه نور)؛
گاهنامه آفاق نور: شماره ١١ منتشره در بهار و تابستان ١٣٨٩؛
مقدمه اشعه نور در ترجمه تفسير آيه نور، سيد حسن مصطفوی؛ و...

شیخ هادی طهرانی در انظار دیگران

علماء و شرح حال نویسان اوصاف وفضایل علمی و اخلاقی بسیاری برای وی شمرده‌اند. تکملهٔ أمل الآمل در مورد او چنین آورده است: «وکان ذا فکرة، ونابغیة وغور». [1]

میرزا محمّدعلی مدرس خیابانی در ریحانة الأدب راجع به وی چنین می‌نویسد:

"از اکابر علمای طراز اول سده حاضر چهاردهم هجرت می‌باشد که حاوی فروع و اصول، جامع معقول و منقول، محقق مدقق، صاحب تحقیقات انیقه و تدقیقات رشیقه، ومبتکر مطالب عمیقه می‌باشد ....، تا آنکه گوی سبقت از دیگر معاصرین خود ربود، و تألیفات سامیه او برهانی متقن بر مراتب علمیه‌اش می‌باشد...". [2]

سید محسن امین نیز وی را چنین معرفی کرده است:

«الأستاذ المحقّق صاحبُ الآثار المشهورة والمطالب المأثورة، أحد المؤسّسين في الفنون الشرعية خصوصًا الأصول ....، تصدّى للتدريس فتهافتت عليه الطلاب وأعجبوا بحسن أسلوبه في الإلقاء والإملاء وبجودة تحقيقه في ذلك وحسن بيانه، وطار ذكره وكثرت تلاميذه وانتشروا في الأقطار...». [3]

---

۱. به نقل از أعیان الشیعة، سید محسن أمین عاملی: ج ۱۰ ص ۲۳۳، الدرر البهیة في تراجم علماء الإمامیة: ج ۲ ص ۹۰۳ / ۲۸۲.

۲. ریحانة الأدب في تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب، ملا علی واعظ خیابانی: ج ۱ ص ۳۵۹.

۳. أعیان الشیعة: ج ۱۰ ص ۲۳۳.

محمّد حرزالدين در معارف الرجال مى‌گويد:

"كان وجهاً من وجوه العلماء وركناً من أركانهم، فقيهاً أصولياً متكلماً بارعاً تقياً ثقةً عدلاً، حدثونا عنه في طهران أنّه كان مدرساً أوحدياً فيها، يحضر بحثها جماهير أهل الفضل، وكان يدرّس كتابَ الفصول في علم الأصول خارجاً و يدرّس الفقه أيضاً،

... وصارت حلقةُ درسه (في النجف) واسعة خصوصاً درسه الأوّل طرف الصبح، ودرس العصر لا يستهان بعدد مَن يحضر عليه من أهل العلم، فحسده بعضُ القوم من المهاجرين ونسبوا له أشياءً لا تليق بأوطأ رجل فضلا عن مثله، والحق أنّه برىء منها. ثم رموه بأنه يحسّن طريقةَ الشيخية، فخذلوه ...".[1]

نويسنده كتاب مرآة الشرق كه خود مدتى شاگردى شيخ هادى طهرانى را كرده او را چنين معرّفى مى‌نمايد:

"الفقيه المحقّقُ الأستاذُ الشيخُ محمّدهادي الطهراني ثم النجفي، هو العلامة المتوقد الجليل والحبر العليم النبيل، الفقيه الإمام الأستاذ، الشيخ الأجلّ محمّد بن أمين الطهراني أصلًا وانتسابًا ثمّ النجفي هجرةً وموطنًا وخاتمةً، المدعوّ بالهادي، وهو من أجلّة أصحابنا المتأخّرين والفقهاء المجتهدين، والجامع لدقّةِ النظر وسعة الفكر وعلوّ الفهم والبراعة بينَ أقرانه المحقّقين....،

كان المترجم فقيهًا أصوليا متكلّمًا أديبًا مفسّرًا لغويا، وكان متوقدَ الذهن، دقيقَ النظر، حديد الفهم، ذكي الفؤاد، جيد الخاطر، وسيع الفكر، وكان حسن البيان، فصيح الإنشاء، ويقال: أنّه من النوادر في دقّة النظر وعلوّ الفهم وحدّة الإدراك والفضل والجامعية....،

وكان مبانيه العلمية مهذّبة دقيقة بسيطة خالية عن الحشو والزوائد غالبًا، فقهًا وأصولًا وكلامًا، ولكن كان رحمه الله قليل الحظّ في عيشته

١. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، محمد حرزالدين: ج ٣ ص ٢٢٥.

في حياته، فكأنّ التقدير قد التزم بعدم إرتقائه ورفاهه في حياته. وكان رحمه الله حديدَ اللّسان في المحاورة، قليلَ الرعاية في الكلام والانتقاد والقدح على أقرانه من السلف والخلف، ولا يبالي مخالفة الشهرة في الفتوى، بل لا يخلو عن حبّ التفرد والاشتهار".[۱]

آغا بزرگ طهرانی نیز او را چنین می‌ستاید:

"هو الشيخ محمّدهادي بن العالم الواعظ ملا محمّدأمين الطهراني النجفي؛ علّامةٌ، فقيهٌ، أصولي، محقّقٌ، مؤسّسٌ، ناقدٌ، بصيرٌ، خبيرٌ. كان من أعاظم العلماء والمحقّقين، جامع المعقول والمنقول من الفروع والأصول، من أهل التأسيس والتنقيد، مرجع التدريس والتقليد. وكان أعجوبةً في الذكاء والدقة".[۲]

سید محمدمهدي موسوي اصفهاني كاظمي هم او را چنین وصف نموده:

"كان رحمه الله عالما نحريرا، وفاضلا خبيرا، وفقيها نبيها، ومحققا وجيها، صاحبَ تحقيقات أنيقة وتدقيقات رشيقة. ولد في طهران وبها نشأ منشأً عجيبا، وتخرّج في العلوم العقلية والمعارف الإلهية على علمائها الأعيان وحكمائها الأركان. ثم انتقل منها إلى دارالسلطنة إصفهان وتلمذ على العمّين الأعلمين الحجتين الآيتين صاحبَي الروضات ومباني الأصول، في التفسير والرجال والفقه والأصول.

ثم هاجر إلى مشاهد العراق، فسكن برهة من الزمان في الغري السري، وأخرى في الحائر الطاهر، متلمذا على علامة عصره شيخنا المحقق المرتضى الأنصاري، ثم على بلديّه شيخنا العلامة الشيخ عبدالحسين الطهراني ...، وبعد وفاته (الطهرانی) سكن جنابه الشريف في النجف الأشرف المنيف مشتغلا بالبحث والتدريس والتأليف والتأسيس والتصنيف والقيام بحق التكليف".[۳]

---

۱. مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۷۹.

۲. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر): ج ۱۷ ص ۵۳۸ و ۷۴۵.

۳ . أحسن الوديعة في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة: ص ۱۳۷-۱۳۸.

یکی از شاگردان ایشان شیخ محمّدتقی گرگانی در نسخه‌ای از کتاب الطهارة استادش شیخ هادی طهرانی، راجع به وی چنین می‌نویسد:

"ومما يستدل به على جلالة قدر المرحوم الشيخ هادي زائداً على مراتبه العلمية، سلاسة عباراته وجزالة تعبيراته مع إفادتها المطلوب، والظاهر أنّه لم يصدر عن قلم أحد من الأعلام ولو صنّف المبسوطات من الكتب.

وكان رحمه الله كثيرَ التدخين ومولعاً بشرب الخطائر العربية، ويمكن أن يقال أنّ إسائة التعبير لبعض الأعلام كان منشأهُ كثرةَ التدخين، فذهلوا عن اسره فنسبوا إليه ما نسبوه وكان بريئاً من الشين والمين. وأمثال ذلك يعدّ من أعظم الخطاء على موالينا أهل العلم خصوصاً المتأخرين. الأحقر محمّدتقي الگرگانی".

و در آخر نسخه چنین آمده:

"هذا ما صدر عن قلم الشيخ هادي الطهرانی النجفي قدّس الله سرّه، وقد تلمذ عنده الوالد ميرزا محمّدتقي الگرگانی في النجف الاشرف، وقد سئل عن بعض أهل العلم في حق الشيخ الأجلّ، فقال: كان أحد أساطين العلم وعمادها، لكنّه كان يسيئ التعبير عن معاصريه، فآل ذلك ما آل...".[1]

همچنین یکی از علمای نجف أشرف به نام جواد بن الحسین، که مصحّح نسخه چاپی یکی از آثار فقهی شیخ هادی طهرانی (کتاب *ذخائر النبوة في أحكام الخيار*) بوده، در خاتمه تصحیح خود، تقریظ لطیفی بر آن نوشته، و پس از بسمله و حمدله و بیان مقدماتی در فضل علم عموما و على الخصوص شرافت علم به نوامیس الهیة و احکام شرعیة فرعیة، راجع به علو شأن و مقام شیخ هادی طهرانی، چنین مرقوم نموده:

"... فلذلك بذل العلماءُ مساعيهم في تحرير فروعها وأصولها،

---

۱. نسخه ۵٤۹ کتابخانه آستانه حضرت معصومه (فهرست نسخ خطی آستانه حضرت معصومه، محمدتقی دانش پژوه: ج ۲ ص ۱۷۲).

وإنتدبت دواعيهم إلى تقرير أبوابها وفصولها. فكم دلّوا على مسالك تهدي إلى شرائع الإسلام وتركوا كنوزاً مملوّة من جواهر الكلام، وأبرزوا فوائدَ عوائدِ هي غاية المرام، وفجّروا عيوناً تبتسم من فيضانها أزهار رياض الأحكام.

حتّى إنتهت النوبة ولله المنّة إلى فقيه عصره ووحيد دهره، الطود الشامخ والعالم الراسخ، شيخ المشائخ، العَلَمُ العلّام والبدر التمام، ملجاء الأنام ومرجع الأعلام، وباب الأحكام وغوث الأرامل والأيتام، حجة الإسلام، الفقيه الصمداني والعالم الربّاني والعلّامة الثاني، نجل الشيخ محمّدأمين الشيخ هادي الطهرانی أسكنه الله بحبوحة جنانه، في زمانٍ آل سوق الفضائل إلى الكساد، فأبرزوا للعلماء العداوةَ والعناد، وأظهروا سرائرَ نفوسهم في بغض أهل التُقى والسداد.

فيعزّ الصبرَ في طخية عمياء، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير، ويكدح فيها مؤمن حتّى يلقى ربّه.

فلما جنحت شمس الأصول إلى مغارب الوصول، فإنتبه بتأييد الله وإيقاضه من الغفلة والذهول، فأعرض عن تماثيل كانوا عليها عاكفين، وأقبل على لطائف معارف أعرضوا عنها مدبرين. فوجّه وجهه للّذي فطَر السمواتِ والأرض قائلاً إنّي لا أحبّ الآفلين.

فشمّر عن ساعد التحقيق لما إستقرّ عرش التدقيق، فأتى بتصنيف رشيق هو من دقائق الأفكار دقيق، مشيراً بكلّ برهانٍ وثيق، هو بالإذعان حريّ وحقيق. وأفاد بدائعاً قلّما توجد في كتاب عتيق، مطابقاً للمثل السائر: كم ترك الأوّل للآخر، أو لقول القائل:

وإنّي وإن كنت الأخير زمانه أتيت بما لم يستطعه الأوائل

فهو أولى بأن يشدّ الرحال إليه من كلّ فجّ عميق، وأجدر بأن يقصده الرجال من كلّ ناحية وإن طال الطريق.

فتصدّع لطبعه إعانةً للعلماء وطلباً لمرضات الله، شخصٌ من الفضلاء أعني عمدة العلماء الكرام آقاي آقا ميرزا اسماعيل آقا أطال الله

بقائه، وصُحّح بيد الأقلّ الأحقر جواد بن الحسين، وطبع في مطبعة زين‌العابدين بن مرحوم حاجي إبراهيم آقا طاب ثراه، وصادف ختامُ طبعه ليوم السبت من شهر شعبان المعظم لسنة خمس وعشرين بعد ثلثمأة وألف من هجرة النبي صلّى الله عليه وآله الطاهرين".

شاگردان حوزه درس آقا شیخ هادی طهرانی

همچنان که قبل از این اشاره شد درس ایشان به لحاظ جودت و زیبائی تقریر و ابتکارات عمیق و انتقادات دقیق، در ابتدا بسیار پُر تردد و شلوغ بوده، که همین یکی از عوامل حسادت بدخواهان گشته بود، ولی پس از ماجرای تکفیر به جهت آزارهایی که شاگردانش با آن مواجه می‌گردند، به تدریج تلامذه حوزه درس او تقلیل یافته است. ولی آنان که باقی می‌مانند همگی از شاگردان زبده و مصمم او بودند و حبّ مفرط و اعتقاد کاملی به مبانی وی داشتند، به طوریکه حس احترام و تعظیم و وفاداری و تعصب ایشان به استادشان شگفت‌آور است.

در این مورد مناسب است عبارات صاحب أعیان الشیعة را که گوشه‌ای از اوضاع و شرایط آن زمان حوزه نجف را نیز بیان می‌کند بعینه نقل کنیم:

"... وتصدّى (أي الشيخ هادي الطهرانی) للتدریس، فتهافتت علیه الطلاب وأعجبوا بحسن أسلوبه في الالقاء والاملاء وبجودة تحقیقه في ذلك وحسن بیانه، وطار ذکره وکثرت تلامذته وإنتشروا في الأقطار، وکانوا مغالین به یفضلونه علی معظم العلماء من المعاصرین والقدماء. وکان لهذه المزایا ولما طبع علیه من علوّ الفطرة لایعجبه کثیر من العلماء، وربّما أوقع في بعضهم وجهّلَهم وفنّدَ آرائهم وصرّح بمؤاخذتهم.

فاغتنم هذا فیه بعضُ معاصریه أو مفاخریه، فحمل بإغراء أتباعه

على إعلان تكفيره، فكان لهذه الواقعة دوي في المحافل الدينيّة وغيرها في العراق وغيره، وتحزّب الناس حزبين وإنبرئ لنصرته وبرائته فريق من العلماء، منهم الشيخ محمّدحسين الكاظمى والملا محمّد الايرواني وغيرهما، فهان أمره، ولو لا ذلك لانتظر الايقاع به.

رأيناه في النجف والطلاب والعلماء تتحامى مخالطته خوفاً على أنفسهم من ألسنة الناس، ولايحضر درسه إلاّ نفر قليل متناهون في الاخلاص له لايبلغون الخمسة عشر، وكان يحضر درسه أولاً فضلاء العرب والفرس، فلمّا جرى عليه ماجرى تحامى الناس حضورَ درسه خوفاً من الناس، مع رغبتهم في حضوره...،

وكان يدرّس نهاراً في بيته وليلاً على سطح الكيشوانية القبليّة الشرقيّة. ثم جدّد أمر الهياج عليه (ونحن بالنجف) من أكثر العلماء إلاّ شيخنا الآغا رضا الهمدانى فلم يدخل في ذلك...، وإلاّ شيخنا الشيخ محمّد طه نجف. وكان كثير من الناس يغالي في علمه وفضله...، وإنّ الناس في حقّه بين الإفراط والتفريط...".[1]

در هر صورت با تتبعى كه در مآخذ و منابع گوناگون به عمل آمد اسامى بيش از نود تن از شاگردان ايشان را بدست آورده، كه بر اساس ترتيب حروف الفباء (با رعايت حروف اول اسامى ايشان) در زير يادداشت مى‌شود:

---

١. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٣٣.

فهرست اسامی برخی شاگردان

۱.حاج میرزا ابراهیم بن محمّدسمیع (آقا بالا) بن عبدالله زنوزی تبریزی شتربانی[۱]
۲.شیخ محمّدابراهیم بن محمّد بن محمّدهادی اسراری سبزواری[۲]
۳.سید ابراهیم علوی سبزواری[۳]
٤.میرزا ابوالحسن گرگانی[٤]
٥.میرزا ابوالقاسم بن اسدالله امین‌الشرع خوئی[٥]
٦.میرزا ابوالقاسم لیوارجانی گِرگری تبریزی[٦]
۷.سید احمد بن محمّدباقر موسوی بهبهانی حائری[۷]
۸.حاج میرزا احمد تبریزی[۸]
۹.اسدالله زنجانی[۹]

---

۱. تراجم الرجال، سید احمد حسینی اشکوری: ج ۱ ص ۲۱؛ أحسن الودیعة: ج ۱ ص ۱٦٦.
۲. مرآة الشرق: ج ۱ ص ٦۸.
۳. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲.
٤. فهرست آستانه قم: ج ۲ ص ۱۷۲.
٥. مقدمه کتاب کلمة سواء، شیخ عبدالحسین أعلمی: ص ۱۱.
٦. سرگذشت آیت‌الله حاج میرزا ابوالحسن انگجی، محمد ألوانساز خوئی، ص ۲۱٤.
۷. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲، اعیان الشیعة: ج ۳ ص ۸۷ وی از استاد خود شیخ هادی طهرانی اجازه هم گرفته است. این اجازه به همراه تقریظی از شیخ هادی طهرانی بر کتاب تبیین القوانین وی در این کتاب آمده است. الذریعة، شیخ آغا بزرگ طهرانی: ج ۳ ص ۳۳۳.
۸. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۲۸۷.
۹. طبقات اعلام الشیعة: ج ۱۷ ص ٥۳۹.

۱۰.شیخ اسماعیل قراباغی[۱]

۱۱.حاج شیخ اسماعیل هشترودی[۲]

۱۲.شیخ اسماعیل معزی اصفهانی[۳]

۱۳.سید اسماعیل سبزواری[٤]

١٤.سید میرزا اسمعیل علوی[٥]

۱۵.سید آقا میر بحرالعلوم[٦]

١٦.سید محمّدباقر بن محمّدعلی دهزمینی سبزواری علوی[۷]

۱۷.ملا محمّدباقر بن میرزا جانی قزوینی صنوبری[۸]

۱۸.سید محمدباقر بن هاشم خسروشاهی[۹]

۱۹.سید محمّدباقر سبزواری[۱۰]

۲۰.شیخ محمّدباقر تفرشی[۱۱]

۲۱.شیخ محمّدباقر بن میرزا یوسف بن بیگلر سلطان بن آغاسی خان قمی[۱۲]

۲۲.حاج اقا میر بحرالعلوم بن میر عبدالباقی شریف‌العلماء رشتی[۱۳]

۲۳.میرزا محمّدتقی گرگانی[١٤]

---

۱ . نقباء البشر: ج ۱ ص ١٤٩.

۲. نسخه خطی شماره ۲۷۵۵ مجلس شورای اسلامی.

۳. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤٠٢؛ شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹۵.

٤. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤٠٢؛ نقباء البشر: ج ۱ ص ١٤٩.

٥. تاریخ علما خراسان، ملا عبدالرحمن مدرس: ضمیمه ص ۲۹۰، به نقل از نقباء البشر.

٦. ربع قرن مع العلامة الأمینی، حسین شاکری: ص ۲۱۱.

۷. گنجینه دانشمندان، مرحوم حاج شیخ محمد شریف رازی: ج٥ ص ۳۰۷.

۸. گنجینه دانشمندان: ج۹ ص ۲۱۹.

۹. سرگذشت آیت‌الله حاج میرزا ابوالحسن انگجی، ص ١٦١. از ایشان آثاری مخطوط، در کتابخانه مجلس شورا موجود است.

۱۰. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤٠٢.

۱۱. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤٠٢، الذریعة: ج ۹ ق ٤ ص ١٢٧٦.

۱۲ . الذریعة: ج ۹ ق ٤ ص ١٢٧٦.

۱۳. شهیدان راه فضیلت، علامه حاج شیخ عبدالحسین أمینی: ص ۵۲۳.

١٤. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤٠٢؛ نقباء البشر: ج ۱ ص ٢٤١.

۲۴.سید جعفر اعرجی[۱]

۲۵.میرزا جعفر آقا مجتهد تبریزی[۲]

۲۶.میرزا جعفر صرّاف تبریزی[۳]

۲۷.ملا حبیب‌الله شریف کاشانی[٤]

۲۸.شیخ محمّدحسن آشتیانی[٥]

۲۹.حاج شیخ حسن بن محمّدحسن اصفهانی صاحب جواهر[٦]

۳۰.ملا حسن بن محمّدعلي بن جرز بحراني، سائل مسئله‌اي در رضاع از شیخ هادي طهراني[۷]

۳۱.شیخ حسنعلی بدر قطیفی[۸]

۳۲.حاج شیخ حسن لنکرانی بن شکور[۹]

۳۳.حاج شیخ محمّدحسین ارموی[۱۰]

۳٤.حسین (عبدالحسین) بن علي سنقری، کاتب چند مجموعه از رسائل او[۱۱]

---

۱. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲.

۲. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۲۸۷.

۳. شرح حال رجال ایران، مهدی بامداد: ج ٦، ص ۱۰٤.

٤. تذکرة لباب الالقاب في ألقاب الأطیاب، ملا حبیب‌الله شریف کاشانی: ص ۱٤۹.

٥. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲؛ نقباء البشر: ج ۱ ص ۳٦٤.

٦. أعیان الشیعة: ج ۱۰ ص ۲۳۳ و ۳٥٦.

۷. نسخه شماره ۱۷۲۷۹ کتابخانه مجلس شورا. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورا، جلد ٤۷، بخش ۲، ص ۱۱٥.

۸. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲؛ أعیان الشیعة: ج ۱ ص ٤٥۳؛ معجم المؤلفین: ج۳ ص ۲٥٦؛ مستدرکات أعیان الشیعة: ج ۲ ص ۸۰

۹. تراجم الرجال: ج۱ ص ۲٤۲.

۱۰. فصلنامه نامه مفید: ج ٤ ص ۱٤٦.

۱۱. فصلنامه تراثنا: شماره ۹ ص ٤۰. در فهرست نسخ کتابخانه مرحوم آیت الله مرعشي (ج ٤٥، ص ۳۷۸ تا ص ۳۸٦) هم، چندین مجموعه از آثار اصولي و فقهي شیخ هادي طهراني معرفي شده که غالبا به خط همین سنقري است. در ترقیمه رساله حجیة الظن از محجة العلماء نوشته است: "هذا ما حرّره في هذا الباب العالم العلام والفاضل المتبحر القمقام والمحقق الاستاد الذي علیه في جمیع الامور اعتماد والاستناد هادي الأمّة ..." (نسخه ۲/۱۷۸۸٦ کتابخانه مرعشی). در انتهاي مبحث خیارات از ذخایر النبوة نیز چنین آورده: "هنا جفّ قلمه الشریف وکان طیران روحه المقدس إلی روضات الجنان (ظ) في لیلة العاشر من شوال من شهور سنة ۱۳۲۱" (نسخه ۱/۱۷۸۸۱ کتابخانه مرعشی). همچنین همین سنقري در برگ نخست از کتاب الصوم ودائع النبوة، اشعاري به عربي در مدح مؤلف با این مطلع کتابت نموده است: (ولدیه من علم النبوّة ودائع / وذخائر قد حقّها البرهان) و سپس ماده تاریخ وفات او آمده. کاتب در این یادداشت خود را عبدالحسین سنقري معرفي نموده" (نسخه ۱/۱۷۸۸۸ کتابخانه مرعشی).

۳۵.میرزا محمّدحسین طهرانی واحدالعین[۱]

۳۶.حاج شیخ محمّدحسین غریب تنکابنی رامسری[۲]

۳۷.حاج شیخ حسین گروسی[۳]

۳۸.حاج آقا حسین بن محمود طباطبائی قمی هروی حائری[٤]

۳۹.سيد محمدرضا بن ابوالقاسم بن فتح الله حسيني كمالي استرآبادي نجفي معروف به آقا میرزا[٥] (۱۲۸۳-۱۳٤٦)

٤۰.میرزا رضا تبریزی[٦]

٤۱.حاج شیخ رضا دهخوارقانی[۷]

٤۲.ملا زمان طبرسی[۸]

٤۳.سید زین‌العابدین قمی[۹]

٤٤.شیخ شریف جواهری بن عبدالحسین بن محمّدحسن نجفی اصفهانی[۱۰]

٤٥.حاج میرزا محمّدصادق اقا تبریزی قره‌داغی[۱۱]

٤٦.مولی صلوق ملکی قزوینی نجفی[۱۲]

٤۷.ملا عباس بهبهانی[۱۳]

٤۸.شیخ عبدالحسین أعلمی[١٤]

---

۱. مقدمة كتاب الفوائد الأصولية، شيخ مرتضى انصارى، به تحقيق حسن مراغى: ص ۱۰۲.

۲. مستدركات أعيان الشيعة: ج ۳ ص ۲۲۸.

۳. تراجم الرجال: ج ۱ ص ۲۷۳.

٤. مرآة الشرق، صدرالاسلام محمدأمين إمامى خوئى: ج ۱ ص ٦٤٥.

٥ . نقباء البشر: ج ۲ ص ۷۳٦؛ ماضي النجف وحاضرها: ج ۱ ص ۱۷۰.

٦. زندگينامه علامه مجلسى: ج ۱ ص ٤۰۲.

۷. گنجينه دانشمندان: ج ۳ ص ۲٦.

۸. أعيان الشيعة: ج ۷ ص ٦۸.

۹. زندگينامه علامه مجلسى: ج ۱ ص ٤۰۲.

۱۰. معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۷.

۱۱. نقباء البشر: ج ۲ ص ۸۷۲؛ مرآة الشرق: ج ۱ ص ۷۸۸/ ۳۷۷.

۱۲. الذريعة: ج ١٦ ص ۱۹٤.

۱۳. شرح حال آيت‌الله بهبهانى: ص ۱۹٤.

١٤. مقدمه كلمة سواء، عبدالحسين أعلمى: ص ۱۱.

۴۹.حاج شیخ عبدالحسین حویزی خیاط[۱]

۵۰.عبدالحسین گرگانی[۲]

۵۱.شیخ عبدالرسول بهبهانی[۳]

۵۲.شیخ عبدالرسول مازندرانی فیروزکوهی[۴]

۵۳.شیخ عبدالرضا بن مهدي بن آل شیخ راضی نجفی[۵]

۵۴.حاج میرزا عبدالعلی‌آقا مجتهد تبریزی، فرزند میرزا محمّد معروف به بالا مجتهد، فرزند میرزا محمّدعلی مجتهد قراچه‌داغی تبریزی[۶]

۵۵.سید عبدالعلی بن سید محمّدرفیع خوئی، مؤلف مفتاح الریاض و کاتب تعدادی از رسائل استادش شیخ هادی طهرانی[۷]

۵۶.عبدالغفار خرقانی[۸]

۵۷.سید عبدالکریم اعرجی[۹]

۵۸.حاج شیخ عبدالکریم بن محمّدتقی جرجانی معتدی یا معتمدی[۱۰]

۵۹.حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی[۱۱]

۶۰.شیخ عبدالله اندرمانی، که داماد شیخ هادی نیز بوده است.[۱۲]

۶۱.حاج شیخ عبدالله بن محمّدحسن هشترودی تبریزی[۱۳]

---

۱. مستدرکات أعیان الشیعة: ج ۳ ص ۱۱۷.
۲. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورا: ج ۲۳ ص ۳۵.
۳. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹۴.
۴. مرآة الشرق: ج ۱ ص ۷۱۹ / ۳۲۵.
۵. معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۷.
۶. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹۲ و ۲۸۷؛ سرگذشت آیت‌الله حاج میرزا ابوالحسن انگجی، ص ۹۴.
۷. اوراق عتیق، به سعی و کوشش محمدحسین حکیم: دفتر اول ص ۱۲۶.
۸ . کاتب تعدادی از رسائل فقهی استادش شیخ هادی طهرانی، که نسخه آن اینک به شماره ۲۷۱۴ در کتابخانه مجلس شورا نگاهداری می‌شود. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورا: ج ۹ بخش ۱ ص ۱۹.
۹. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ۴۰۲؛ معارف الرجال: ج ۲ ص ۶۵؛ نقباء البشر: ج ۳ ص ۱۱۵۳.
۱۰. تراجم الرجال: ج ۲ ص ۹۴.
۱۱. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹۵ و ۲۸۶.
۱۲. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ۴۰۲.
۱۳. فصلنامه نامه مفید: ج ٤ ص ۱۴۶.

۶۲.شیخ عبدالمجید سیوانی خوئی[۱]

۶۳.شیخ عبدمناف مرندی[۲]

۶۴.آقا شیخ عبدالهادی بهبهانی مجتهدی[۳]

۶۵.سید عزیزالله طهرانی[٤]

۶۶.شیخ علی جواهری بن شیخ باقر بن شیخ محمّدحسن نجفی اصفهانی[۵]

۶۷.حاج شیخ علی بن محمّدرضا آل کاشف الغطاء نجفی[٦]

۶۸.حاج شیخ علی‌اصغر بن سلیمان ختائی[۷]

۶۹.حاج شیخ علی بن علیرضا خوئی خاکمردانی[۸]

۷۰.سید علی بن سید محمود أمین‌عاملی[۹]

۷۱.سید علی مدرس نجف‌آبادی[۱۰]

۷۲.حاج شیخ محمّدعلی قمی[۱۱]

۷۳.اقا شیخ محمّدعلی بن سلیمان معصومی بهبهانی[۱۲]

۷۴.شیخ فیاض‌الدین زنجانی سرخه‌دیزجی[۱۳]

۷۵.حاج سید کاظم مفید طباطبائی[۱٤]

---

۱. مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۸٤.

۲. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲.

۳. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۸٦

٤. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲.

۵. الدرر البهية في تراجم علماء الإمامية: ج ۲ ص ۵۲۳/ ۱٤۹.

٦. معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۷.

۷. تقریرات چاپ شده ایشان از دروس حاج شیخ هادی طهرانی؛ الذریعة: ج ۱٦ ص ۲۲۳؛ نقباء البشر: ج ٤ ص۱۵٦۹.

۸. علماء معاصرين: ص ۱٤۹؛ ريحانة الادب: ج ۲ ص ۱۹٦.

۹. أعيان الشيعة: ج ۱۰ ص ۲۳۳ و ۳۵٦.

۱۰. گنجینه دانشمندان: ج ۷ ص ۳۰۹؛ نقباء البشر: ج ۲ ص ۸۷۳

۱۱. نامه مفید: شماره ٤ ص ۱٤٦.

۱۲. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۸۵؛ الذریعة: ج ۱۷ ص ۱۸۰؛ نقباء البشر: ج ٤ ص ۱٤٤۷.

۱۳. معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۵؛ الذریعة: ج ۱ ص ۱۲۲، جرعه‌ای از دریا: ۳٤۱.

۱٤. علماء معاصرین: ص ٤۰۲.

۷۶.اقا شیخ مجید خوئی[۱]
۷۷.اقا سید محسن حسینی کوه‌کمره‌ای تبریزی[۲]
۷۸.حاج شیخ محسن بن محمّدتقی نجفی[۳]
۷۹.اقا شیخ محمّد خوئی[٤]
۸۰.شیخ محمّد بن اسماعیل بن محمّدحسن اصفهانی بشمی[٥]
۸۱.اقا محمّد بن عبدالکریم موسوی سرابی تبریزی[٦]
۸۲.حاج سید محمّد بن عبدالکریم موسوی مولانا تبریزی[۷]
۸۳.شیخ محمّد بن عظیم بن ربیع بن شفیع بروجردی[۸]
۸٤.حاج سید محمّد ناظم الشریعة بهبهانی[۹]
۸۵.حاج شیخ محمّد نمر بن حاج ناصر آل عفیصان[۱۰]
۸٦.سید محمود مرعشی تبریزی[۱۱]
۸۷.اقا شیخ محمود بن شیخ محمّد بن یاسین بن ذهب ظالمی نجفی[۱۲]
۸۸.شیخ مرتضی بن ابراهیم چهرگانی تسوجی شبستری، محرّر تقریرات بحث صوم شیخ هادی طهرانی[۱۳]
۸۹.شیخ نظام‌الدین مرتضی بن حسن عاملی کاظمی رشتی[۱٤]

---

۱. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۲۸۷.
۲. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۸۵؛ مراة الشرق: ج ۲ ص ۱۲۵۸.
۳. نامه مفید: شماره ٤ ص ۱٤٦.
٤. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲.
٥ . أعیان الشیعة: ج ۱ ص ۱٥٤؛ معجم المؤلفین: ج ۹ ص ٦۰.
٦. ریحانة الادب: ج ٦ ص ۲۸.
۷. علماء معاصرین: ص ۱۹۱؛ ربع قرن مع العلامة الأمینی: ص ۲۱۱.
۸ الذریعة: ج ۸ ص ۱۲۹.
۹. گنجینه دانشمندان: ج ۳ ص ۲٤۲؛ شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹٤.
۱۰. مستدرکات أعیان الشیعه: ج ۲ ص ۳۱۱.
۱۱. زندگینامه علامه مجلسی: ج ۱ ص ٤۰۲؛ معارف الرجال: ج ۲ ص ۳۹٦.
۱۲. معارف الرجال: ج ۲ ص ۳۹۱ و ج ۳ ص ۲۲۷، أعیان الشیعة: ج ۱۰ ص ۱۱۰.
۱۳. سرگذشت آیت‌الله حاج میرزا ابوالحسن انگجی، ص ۱٥۸.
۱٤. أعیان الشیعة: ج ۱۰ ص ۱۱۹؛ الذریعة: ج ٦ ص ۲۷٥؛ سیمای رشت، محمدرضا سماک أمانی: ص ۱۳٥.

۹۰.اقا شیخ مصطفی مرتضوی خوئی مشهور به آقامحله‌ای[۱]
۹۱.سید ناصر بن سید هاشم مبرزی أحسائی[۲]
۹۲.ملا نصیر بهبهانی[۳]
۹۳.حاج شیخ محمّدهادی جلیلی کرمانشاهی[٤]
۹٤.آقا میرزا یوسف بن علی بن محمّدعلی قراچه‌داغی مجتهد تبریزی (متوفی ۱۳۳۷).[۵]
۹۵.و ...

البته ایشان به جز اینها شاگردان بسیاری داشته که با بررسی بیشتر فهارس کتب خطی و کتاب‌های شرح احوال و تراجم علما اسامی تني چند از آن معاریف نیز قابل استخراج و استحصال است.

این شاگردان عموماً از أعاظم علماء و مجتهدین عالی‌مقام به‌شمار می‌روند و از خصوصیات ایشان علاقه شدید به استاد است که در کمتری از علماء و تلامذه تا این اندازه دل‌بستگی و علاقه دیده شده است، و شاید یکی از علل آن، مظلومیت استاد و اتهام بی‌مورد و حسادت مخالفین و دشمنان این عالم فرزانه باشد.

در ادامه به معرفی و شناخت بیشتر چند تن از شاگردان خاص و نخبه اقا شیخ هادی طهرانی، که نقشی اساسی‌تر در تداوم مکتب فکری ایشان داشته‌اند، می‌پردازیم:

---

۱. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۲۸۷؛ الذریعة: ج ۱۸ ص ۱۱، و ج ۲٦ ص ۱٤۹.
۲. معارف الرجال: ج۳ ص ۲۲۷.
۳. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹٤.
٤. گنجینه دانشمندان: ج ٦ ص ۳٦۳.
۵. مکارم الاثار، میرزا محمدعلی معلم حبیب‌آبادی: ج ۷ ص ۲۲۸۹؛ مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۸٤. در فهرست کتابخانه مرعشي (ج ٤۳، ص ۱۱۱) کتابي عالمانه از او در مقتل ابا عبدالله الحسین‌ؑ به شماره ۱٦۹۹٤ معرفي شده و در آنجا نام پدر او زین العابدین بن علي مرقوم شده است. وي داراي قریحه شعري نیز بوده و دیواني در مدائح و مراثي اهل بیت داشته که بخشهائي از آن به ضمیمه همین مقتل آمده است و نسخه کامل آن به شماره ۱۷۲۵۰ در کتابخانه مرعشي موجود است (ج ٤۳، ص ۵۹۵). وي پسر عموي آقا میرزا صادق آقا تبریزي است و مسجد حاج میرزا یوسف آقا در تبریز به ایشان منسوب است.

معرفی تفصیلی برخی از خواص شاگردان

۱. اقا سید محمّدمحسن بن محمّدتقی حسینی کوه‌کمره‌ای تبریزی:

ایشان از تلامذه ارشد مرحوم شیخ هادی طهرانی بوده و پس از فوت استاد در حوزه نجف به تدریس و ترویج مکتب او پرداخته و باعث تداوم حوزه درس و حفظ جمع تلامذه از پراکندگی و گسست بوده است. وی حتّی در طول حیات استاد، نظر به فهم ثاقب و سرشار و هوش فراوان و نیروی حافظه فوق‌العاده، معمولاً پس از خاتمه درس، مطالب استاد را برای سایر تلامذه و همدوره‌های خود با بیانی شیوا و لحنی دلپذیر و سخنانی گرم و نافذ، تقریر می‌نموده.

ایشان علاوه بر فقه و اصول در سایر علوم مرسوم آن زمان همچون صرف و نحو و معانی و اشتقاق و علوم عقلیه و معارف و حدیث و تفسیر نیز تبحر داشته است.

بنا به نقل جناب آقاي حاج شیخ محمّدباقر رشاد زنجانی (که از شاگردان او بوده)، در زمان حیات آقا شیخ هادی عده‌ای از بستگان اقا سید محسن به نجف آمدند و قصدشان این بود که ایشان را با خود به تبریز باز گردانند، ول اقا شیخ هادی ممانعت نموده و فرموده بودند که پس از من باید کسی باشد. و در واقع هم اگر پس از فوت مرحوم شیخ هادی، اقا سید محسن در نجف نمی‌بود، مکتب و افکار شیخ هادی به دست فراموشی سپرده می‌شد.

آغا بزرگ طهرانی در این رابطه می‌گوید:

«کان من مبرزي تلامیذ العلامة الشیخ هادي الطهراني المتوفی بالنجف

١٣٢١، ومقرّري درسه، وقام مقامه بعده في التدريس والجماعة في سنين قلائل»[١].

از شاگردان و تلامذه ایشان که حدود ٤٠ نفر بوده‌اند و تعدادی از آنها همان تلامذه مقیم نجف مرحوم اقا شیخ هادی بوده‌اند چندان آگاهی نداریم. تنها اسامی چند نفر از آنها پس از جستجو و فحص فراوان در منابع بدست آمده که عبارتند از:

١. آیت‌الله شیخ محمّدباقر رشاد زنجانی

٢. جناب آقاي جواد تارا

٣. حاج شیخ عبدالهادی مجتهدی بهبهانی[٢]

٤. آیت‌الله حاج سید علی بهبهانی

٥. حاج شیخ یعقوب‌علی سرخه‌دیزجی زنجانی[٣]

هر چند حوزه تدریس ایشان به لحاظ کمیت و تعداد افراد حاضر در درس محدود بوده، ولی از حیث کیفیت همه افرادی زبده و درس‌خوان و کوشا بوده که برای استفاده آمده بودند. چرا که او از نظر مادی چیزی نداشت تا افراد به خاطر چشم‌داشت مالی به محضر درس او حاضر شوند. از طرف دیگر افرادی که از درس ایشان بهره می‌بردند و در مجلس بحثشان شرکت می‌کردند همواره در زحمت و فشار بودند. در کتاب (شرح حال آیت‌الله بهبهانی) خاطره‌ای از آقای رشاد زنجانی نقل کرده که ذکرش مناسب است:

"زندگی ایشان (یعنی آقا سید محسن) بسیار ساده بود، وسائل اطاق او عبارت بود از یك قطعه زیلو و تشکی که اطرافش را کتاب فرا گرفته بود و خانه ایشان اجاره‌ای بود. روزی به دیدن ما آمد و همه شاگردان حضور داشتیم دیدیم خیلی پریشان است.

جهتش را پرسیدیم معلوم شد خانه‌ای را که در اجاره دارد مدتش به سرآمده و بقیه پول مال‌الاجاره را هم نتوانسته پرداخت کند و

١. الذریعة: ج ٤ ص ٣٨٣.

٢. گنجینه دانشمندان: ج ٣ ص ٢٤٧.

٣. تاریخ زنجان: ص ٣٩٩.

صاحب خانه هم خواسته بود که منزل تخلیه شود. وقتی چنین دیدیم، ما شاگردان محرمانه در میان خود پولی روی هم گذاشتیم و به صاحب خانه دادیم تا وی از ناراحتی و پریشانی بیرون آید.

تمام زندگیش را پس از مرگ در حدود بیست تومان به پول ایران قیمت کردند و با این وصف خیلی از ابناء زمان ناراحتی دید. ما که به درس ایشان می‌رفتیم هم مورد بی‌مهری این و آن بودیم ولی چون جوان بودیم اعتنا نمی‌کردیم...، فوق‌العاده مظلوم واقع شده بود، مظلوم‌تر از او ندیده‌ام".[۱]

از آثاری که از وی برجا مانده است می‌توان به کتب ذیل اشاره نمود:

۱. رساله در امامت: به فارسی در هشت مقام و در حدود ٤٤ صفحه خشتی.[۲]

۲. التقریرات: در این کتاب ،گزارشی از مبانی شیخ هادی طهرانی آمده است.

۳. رساله در خمس: به فارسی در شرح صحیحه علی بن مهزیار در ۱۰۸ صفحه.[۳]

٤. رسالة الأحکام در علم اشتقاق: که در شرح حدیث أبی الأسود دئلی است، به زبان عربی و در ۹۲ صفحه.[٤]

۵. رساله در مبحث مشتقات: در ۱٦ صفحه قطع خشتی و نسخه موجود از انتها ناقص است.

٦. مواعظ دهه اول محرم: به فارسی.[۵]

علی‌رغم آنچه که مرحوم شیخ آقا بزرگ در الذریعة (۳۳۳/۲ و ۲۵۵/۷) نگاشته‌اند مبنی بر اینکه مرحوم اقا سید محسن کوه‌کمره‌ای مدت محدودی پس از

---

۱. شرح حال آیت‌الله بهبهانی: ص ۸۸ تا ۹۱.

۲. الذریعة: ج ۲ ص ۳۳۲.

۳. الذریعة: ج ۷ ص ۲۵۵.

٤. مذکور می‌شود که استاد او شیخ هادی طهرانی و نیز بعضی تلامذه دیگر این مکتب هم، در این زمینه و به طور کلی در علم نحو و اشتقاق کلمات از مصدر و ارتباط آن با علم المعرفة و اعتقادات حقه، رسائلی نگاشته‌اند. از آن میان آثار کسانی همچون اقا میرزا صادق تبریزی و شیخ فیاض‌الدین زنجانی و سید علی بهبهانی را می‌شناسیم.

۵. به جز رساله دوم (التقریرات) ۵ رساله دیگر همگی در مجموعه‌ای خطی در کتابخانه مرحوم آیت‌الله سید احمد زنجانی موجود بوده و تصویری از آن در اختیار ماست.

فوت استادشان، بیشتر حیات نداشته‌اند و زمان افاده‌شان در غیاب استاد کوتاه بوده است[۱]، لیکن بنا به نقل آیت‌الله آقای رشاد زنجانی که خود از شاگردان مستقیم اقا سید محسن بوده وفات ایشان حوالی سنۀ ۱۳۳۸ هجری قمری، و در حین وفات سنشان حدوداً بین ٦٠ تا ٧٠ سال بوده است. مرحوم شیخ محمدعلی غروی اردوبادی نیز که خود از معاصرین ایشان بوده تاریخ دقیق فوت و محل دفنشان را این چنین مرقوم نموده اند:

"وفاة السيد محسن الكوهكمري، المدرّس القائم مقام الشيخ هادي الطهراني المعروف، يوم الأربعاء ١٧ شهر رجب سنة ١٣٣٥، ودفن مع أستاذه المزبور رحمه الله في حجرة من حُجَر الحائط القِبلى".[۲]

۲. میرزا ابراهیم زنوزی شتربانی تبریزی:

ابراهیم بن محمّدسمیع معروف به آقابالا شتربانی در تبریز دیده به جهان گشود. وی دروس مقدمات را در آنجا سپری کرد و سپس به نجف اشرف هجرت نمود و بقیه سطوح را نزد حاج فخر شربیانی (برادر مولی محمّد فاضل شربیانی) و میرزا محمّدعلی قراچه‌داغی فرا گرفت. در درس خارج فقه و اصول فقه نیز از علماء شهیر آن‌زمان همچون میرزا حبیب‌الله رشتی، مولی لطف‌الله لاریجانی و شیخ هادی طهرانی بهره برده، و به گزارش شرح حال نویسان در زمره ملازمان شیخ هادی طهرانی درآمد. تقریرات فقهی و اصولی استاد خود شیخ هادی طهرانی را نگاشت و تا زمانی که وی در دنیا بود همراه او بود.

همچنین در کنار فقه و اصول به فراگیری ریاضیات و علوم غریبه نیز روی آورد و در این مباحث از سید مرتضی کشمیری، میرزا عبد الحسین ایروانی و میرزا محمّدحسین حسینی مرعشی استفاده نمود، به‌طوریکه در نجف و تبریز به داشتن علوم غریبه مشهور گردید و از اساتید بارز این علم شمرده می‌شد. وی همچنین در

---

۱. الذریعة: ج ۲ ص ۳۳۳، و ج ۷ ص ۲۵۵.

۲ . المجموعة الصغیرة از تألیفات علامة شیخ محمدعلي اُردوبادي، چاپ شده در موسوعه تألیفات ایشان، جلد ۲۳، ص ۳۳.

برخی از حوادث سیاسی زمانِ خود همچون مشروطه ورود پیدا کرد و از جمله مخالفین نهضت مشروطه بود. میرزا ابراهیم شتربانی از خود تالیفات گرانبهایی برجای گذاشت که برخی از آنها عبارتند از: لسان الحق، تقریر أبحاث الطهرانی الأصولیة والفقهیة، و چندین کتاب متفرقه دیگر در زمینه اصول فقه و علوم غریبه.او سرانجام در سال ١٣٣٤ ه.ق. دار فانی را وداع گفت و در تبریز به خاک سپرده شد.[۱]

۳. مرحوم آیت‌الله شیخ فیاض‌الدین بن ملا محمّد سرخه‌دیزجی زنجانی:

این عالم جلیل در سال (١٢٨٥) قمری در سرخه‌دیزج از قراء زنجان چشم به دنیا گشود و پس از اخذ قدری از مقدمات علوم دینی در خدمت والدش به زنجان رفته و متون معروف فقه و اصول را نزد بعضی از علماء زنجان قرائت نمود. سپس مدتی در طهران محضر میرزای آشتیانی و میرزا ابوالحسن جلوه را درک کرد.

مرحله انتهایی تحصیلات ایشان در حوزه علمیه نجف اشرف و اساتید گرانقدر آن سامان صورت پذیرفت و عمده تلمذش نزد مرحوم اقا شیخ هادی طهران بود. ایشان پس از وفات آقا شیخ هادی، در حدود سال ١٣٢٦ قمری به زنجان مراجعه و به تدریس و افتاء و اقامه جماعات اشتغال داشته تا سرانجام در ذی‌الحجة ١٣٦٠ در همانجا فوت نموده و نزدیك مقبره ملا علی قارپوزآبادی مدفون گردید. از ایشان تعدادی اثار علمی بر جای مانده که عناوین برخی از آنها به قرار زیر است:

کتاب الخمس، کتاب الزکوة، کتاب الاجارة، رساله حجابیه که دو مرتبه چاپ شده و چاپ دوم با تحقیق آیت‌الله رضا استادی به انضمام مقدمه مفصل و نافعی در مجله کیهان اندیشه شماره ٦٠ طبع گشته است. رساله در ماهیت و وجود که تقریرات بحث اقا شیخ هادی طهرانی است.[۲]

یکی از شاگردان ایشان که یک دوره کامل تقریرات درس خارج اصول، و نیز قسمتهائی از خارج فقه (ابواب تجارت و عقود و ایقاعات و ارث) ایشان را نوشته،

---

۱. تراجم الرجال: ج ۱ ص ۲۱ و ۲۷؛ موسوعة مؤلفي الإمامية، مجمع الفكر الاسلامي: ج۱ ص۳۸۸.
۲. تاریخ زنجان، ابراهیم موسوی زنجانی: ص ۳۸۹، گنجینه دانشمندان: ج ۵ ص ۲۵۱.

فقيه عالم و حکیم کامل آیت الله حاج میرزا ابراهیم علومی است. مرحوم علومی علاوه بر آثار متعددی که در تعلیقه بر کتب متنوع فقهی، اصولی، کلامی، فلسفی و ریاضی نوشته، بر مقالات الاصول آقا میرزا صادق تبریزی و محجة العلماء شیخ هادی طهرانی نیز حاشیه دارد.

٤. مرحوم آیت‌الله حاج شیخ اسماعیل هشترودی:

ایشان از تلامذه زبده و برجسته اقا شیخ هادی طهرانی بوده و مرحوم پرفسور دکتر محسن هشترودی (از اساتید تراز اول دانشگاه طهران در علوم ریاضی) فرزند ایشان بوده‌اند. از تألیفات او رساله‌ای در ماهیت و وجود در ۳۷ صفحه به عربی در دست است که نسخه اصل آن به همراه دو رساله از استادشان (بخط هم‌ایشان) در کتابخانه مجلس شورای به شماره ۲۷۵۵ نگهداری می‌شود.[١]

همچنین در مجموعه شماره ۲۷۱٤ کتابخانه مجلس، همراه با رسائلی از استادشان شیخ هادی طهرانی، سه رساله دیگر از او، به اسامی زیر وجود دارد:

رسالة في التعليق والتنجيز في الانشائيات، به عربي در ٥٦ صفحه.

رساله در باب زیارت و ستایش قبر پیامبر، به فارسي در ۱۰ صفحه.

جواب سؤالی در مسئله اجاره که در رمضان ۱۳٤۰ به فارسی و در ۱۹ صفحه نوشته شده.

٥. میرزا صادق آقا تبریزی (۱۲۷٤ - ۱۳٥۱ه.ق.)

میرزا صادق آقا بن میرزا محمّد (معروف به مجتهد صغیر) بن میرزا محمّدعلی قراچه‌داغی تبریزی از دیگر شاگردان شیخ هادی طهرانی بوده که در مرآة الشرق پیرامون علم و فضیلت او چنین گفته شده است:

«هو العلّامةُ البارعُ الرّاشدُ التّقي والحبر العلم الصفي محمّد المدعوّ بالصادق بن محمّد التبريزي القراجه‌داغي ...، كان من عَمَد رجال العلم والدين وخيار الروحانيين في وقته وكان فقيهًا، أصوليا، أديبًا، متكلّمًا،

١. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورا: ج ۹ بخش ۱ ص ۱٤۳.

مفسّرًا، رجاليا، محيطًا بالفقه، جامعًا لأنواع الفواضل من حسن الخطّ بأعلى مدارجه، وجودة الإنشاء، والضّبط والإتقان والتتبع».[۱]

نیز در مرآة الکتب حول شخصیت وی، چنین آمده:

«أحد المحققين الفحول، وأوحدي العلماء في الفقه والأصول، له مشرب خاص في أصول الفقه جديد، أخذه من أستاده المحقق الشيخ هادي الطهرانى النجفي. مجتهد، زاهد، متعبد، كثير الصمت، مائل إلى الإنزواء. وله تأليفات حسنة ... ».[۲]

وی در سال ۱۲۷٤ ه.ق. در تبریز به دنیا آمد. پدرش و همینطور نیایش از سرشناس‌ترین فقهای زمان خویش در تبریز بودند، و میرزا صادق آقا تبریزی در دامان پدر خویش تربیت شد، تا اینکه در سال ۱۲۹۱ ه.ق. به نجف اشرف مهاجرت نمود. در آنجا از علماء زیادی بهره برد که بیشترین بهره‌های علمی خود را از درس دو استاد مسلّمِ نجف در آن زمان، یعنی شیخ هادی طهرانی و مولی محمّد فاضل ایروانی فرا گرفت.

وی در علوم مختلف تبحّر داشت از جمله فقه، اصول، ادبیات، کلام، تفسیر و رجال. او دارای مرجعیت عامه در آذربایجان بود و مردم آذربایجان وجوهات شرعی خویش را به او پرداخت می‌کردند. میرزا صادق آقا تبریزی در دوره پهلوی بر ضد حکومت فعالیت‌های بسیاری داشت و در منابر از کارهای زشت این حکومت پرده بر می‌داشت تا اینکه در تبریز، حکومت وی را بازداشت نموده و به همدان و پس از آن به ری منتقل کرد.

از آثاری که از ایشان بر جای مانده است می‌توان به المقالات الغروية في المباحث الأصولية، و رسالة في المشتق، اشاره نمود که هر دو در سال ۱۳۱۷ در تبریز به چاپ رسیده است.[۳]

---

۱. مرآة الشرق: ج ۱ ص ۷۸۷ – ۳۷۷/۷۸۸.

۲. مرآة الکتب، شهید علی بن موسی بن محمدشفیع ثقة‌الاسلام تبریزی: ج ۳، ص ۱۰.

۳. مرآة الشرق: ج ۱ ص ۷۸۷- ۷۹۰/ ۳۷۷؛ الأعلام: ج ۳ ص ۱۸٦؛ معارف الرجال: ج ۱ ص ۳۷٤- ۳۷۵، الذریعة: ج ۲۱ ص ٤۱ و ۳۹۲. فاضل محترم جناب آقای سید ابراهیم سیدعلوی اخیرا تألیف مفصل و مستقلی راجع به سرگذشت، آثار و افکار ایشان نگاشته، که به نام *تبیان صادق*، توسط مؤسسه کتابشناسی شیعه در سال ۱۳۹۰ به طبع رسیده است.

٦. شيخ عبدالرسول مازندرانی فیروزکوهی:

وي از اهالی فیروزکوه بوده سپس به طهران عزیمت نموده است. مرآة الشرق درباره وی چنین می‌نگارد:

«وكان متورعًا تقيا، فقيهًا، صاحب الخبرة والبصيرة في الفقه والحديث وغيره، وكان من خيار أبناء زمانه، وجيهًا، مقبولًا، ناسكا».

شیخ عبد الرسول فیروزکوهی از شیخ هادی طهرانی و میرزا ابوالحسن جلوه بهره برده و تالیفاتی از جمله: رسالة في شرح الزيارة العاشوراء، رسالة في حكم أواني الذهب والفضة، رسالة في حكم العقد الانقطاعی، رسالة في التمسك بآية البينة لاشتراط القربة في العبادة ورسالة في مسألة تكليف الكافر بالقضاء مع سقوطه بالإسلام، از خود برجای گذاشت. این رسائل همگی در یک مجلد در طهران به طبع رسیده است. ایشان سرانجام در ربیع‌الثانی سال ۱۳۲۲ ق. در طهران فوت نمود.

٧. شیخ علی بن علیرضا خوئی خاکمردانی:

ایشان حوالی ۱۲۹۱ متولد شده و در رمضان ۱۳۵۰ در قریه شرفخانه فوت نموده است. آن مرحوم پس از تکمیل تحصیلات خود نزد مرحوم آخوند خراسانی و آقا شیخ هادی طهرانی و اخذ درجه اجتهاد در حوزه علمیه نجف اشرف به ایران مراجعت نموده مدتی در طهران و خراسان و سایر مکانها بسر برده تا اینکه سرانجام در ارومیّه ساکن گردید. ایشان تألیفات فراوانی داشته که در اینجا به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

تشريح الصدور في وقائع الايام والدهور در ٦ جلد، حلّ الاعضال في جواب سؤال (در شرح مكالمه امام رضا عليه السلام با مأمون عباسي پيرامون آيه مباهله، وسيلة القربة في شرح دعاء الندبة، لسان التكملة في أجوبة الأسئلة، شرح القصيدة العينية از حميری، عقد الفرائد في شرح القصائد و آن شرحي است مفصل بر ٥ قصيده بي نقطه در مدح اهل بيت از آثار طبع ميرزا محمدحسن ارومي، الرسالة الطبية، الهدية النظيفة في نظام الوظيفة، تذكرة العارفين كه تكمله‌ايست در ده مجلس بر كتاب مفصلش تشريح الصدور، شرح دعاء الصباح، رسالة في التعادل والترجيح در تعليقه بر معالم، شرح قواعد الشهيد (ناتمام)، تعديل الأوج والحضيض في نفي الجبر

والتفويض، غاية المقصود في حكم الزوجة المفقود، رسالة في عقد النكاح والقول في الإنشاء والإخبار والشرط ضمن العقد كه مجلدي است كبير در ابواب مختلفه فقه و اصول، شرحي ناتمام بر قواعد شهيد، مقالهاي در نبش قبر و نقل جنائز به مشاهد مشرفه، رساله در جوهر و عرض به فارسي، رساله منطقي در بحث تناقض بين دو قضيه، وجيزتان في الرد على الوهابيين به عربي و فارسي، مثنوي فارسي در شرح حال و اسفارش، منتخب الاشعار فارسي و تركي و عربي[1].

۸. حاج سید محمّد بن سید عبدالکریم تبریزی شهیر به مولانا:

در سنه ۱۲۹۴ در تبریز متولد شده و تحصیلات مقدماتی را در همانجا به اتمام رساند. سپس در ۱۳۱۲ به همراه والد خود به عزم تحصیل به نجف اشرف مشرف گشته و در خدمت اساتید معظمی چون فاضل شربیانی، آخوند خراسانی، شیخ الشریعة اصفهانی، شیخ محمّدحسن مامقانی، میرزا محمّدباقر اصطهباناتی و آقا رضا تبریزی و خصوصاً آقا شیخ هادی طهرانی به تحصیل فقه و اصول و حکمت پرداخته، و نیز از حوزه بحث حاج میرزا احمد شیرازی، سید اسدالله فرقانی و میر حیدر ایروانی اخذ معقول نموده است.

وی پس از طی مراحل تحصیل و اخذ اجازات متعدد در ۱۳۲۱ (همان سال وفات آقا شیخ هادی طهرانی) به تبریز مراجعه نمود و تا ۱۳۶۳ که دار فانی را وداع کرد، در همانجا به تدریس و تألیف و انجام خدمات دینی مشغول بود. بعضی مصنفات ایشان بدین قرار است: براهين الحق در امهات مسائل فقه و اصول، مصباح الوسائل در شرح رسائل، طريق الهداية في علم الدراية، مصباح السالكين وزاد المسافرين، إرشاد الأنام في إثبات النبوة المطلقة، الفوائد الأربعة عشر في المسائل الحكمية، مفتاح المطالب في شرح المكاسب[2].

---

۱. گنجينه دانشمندان: ج ۵ ص ٦٨؛ مستدركات أعيان الشيعه: ج ۳ ص ١٤٩؛ علماء معاصرين: ص١٤٩؛ موسوعة العلامة الأردوبادي، ج ۱۵، الحديقة المبهجة، ص ۵۲-۵۵.

۲. علماء معاصرين: ص ۱۹۱؛ مستدركات أعيان الشيعه: ج ۳ ص ۲۳۳؛ الذريعة: ج ۳ ص ۸۳؛ ريحانة الأدب: ج ۲، ص ٨٦ شايان ذكر است كه نويسنده فاضل جناب آقای محمد ألوانساز خونی کتاب مستقلی در شرح حال ایشان تألیف نمودهاند که در سال ۱۳۸۳ از سوی انتشارات نور ولایت در تبریز به چاپ رسیده است.

٩. آیت‌الله حاج شیخ علی‌اصغر ختائی:

وی از شاگردان مقدم و رده اول آقا شیخ هادی طهرانی بوده، و پس از درگذشت جانشین آقا شیخ هادی یعنی آقا سید محسن کوه‌کمره‌ای، حوزه تدریس این مکتب منحصر به دروس اعتقادی و فقهی و اصولی جناب شیخ علی‌اصغر ختائی گردید. وی نیز همچون آقا سید محسن در زمان حیات آقا شیخ هادی، دروس استاد را برای سائرین از شاگردان استاد تقریر می‌نمود.

از شاگردان معروف ایشان یکی حاج میرزا محمود دوزدوزانی تبریزی است[۱]، و یکی هم جناب آقاي جواد تارا از اساتید دانشگاه تهران است که ایشان به نشر رسائل استاد خود پرداخته.

از مرحوم آقا شیخ علی‌اصغر ختائی چندین جلد تقریرات فقهی و اصولی و تقریراتی در مسئله تعارض ادله و همچنین رساله‌ای در مباحث توحیدی به صورت افست (چاپ عکسی از نسخه خط مؤلف)، به سعی مرحوم استاد جواد تارا، چاپ شده است.

١٠. مرحوم آقای جواد تارا استاد دانشگاه طهران:

ایشان از محضر دو تن از برترین تلامذه مرحوم اقا شیخ هادی، یعنی مرحوم اقا سید محسن کوه‌کمره‌ای و مرحوم آقاي علی‌اصغر ختائی استفاده کرده و به مدارج عالیه علم و اجتهاد رسید.

از اثار وی چند کتاب به طبع رسیده که عبارتند از: تحقیقات و اشارات مشتمل بر مسائل مهمه حکمت و اصول و فقه و قواعد فقهيّة، به انضمام چند رساله منفرد مثل رساله در مبحث وجود ذهنی و شرح حدیث إختلاف أمّتي رحمة، متن این کتاب به زبان عربی است و در قم به چاپ رسیده است. دائرة المعارف العلوية در شرح کلمات قصار حضرت علی علیه‌السلام که مشتمل است بر مطالب مختلف ادبی و اخلاقی و اجتماعی و فلسفی. چهار مقاله فلسفی یا علم کلام جدید که آن هم چاپ شده. و آثار چاپ نشده دیگر.

---

١. علماء معاصرین: ص ٢٨٤.

۱۱. مرحوم آیت‌الله حاج سید علی بهبهانی:

ایشان در بهبهان و حدود سال ۱۳۰۳ متولد گردید. در سن ۱۸ سالگی از فراگیری مقدمات و سطوح دروس حوزوی فارغ شده و در اواخر سنه ۱۳۲۲ برای ادامه تحصیل عازم عتبات عالیات می‌شوند. ایشان مدت ٦ سال در نجف اشرف از محضر آخوند خراسانی و آقا سید کاظم یزدی استفاده نموده ولی بیشتر بهره‌ی علمی ایشان از حوزه تدریس مرحوم آیت‌الله آقا سید محسن کوه‌کمره‌ای بوده.

ایشان پس از تکمیل تحصیلات خود به ایران بازگشته و مدتی مشغول افاده و تدریس در بهبهان می‌گردند. و پس از مدتی باز در سنه ۱۳٦۲ قمری به قصد زیارت به عتبات عالیات و کربلای معلّی مشرّف شده که در آنجا به تقاضای مرحوم حاج آقا حسین قمی حدود دو سال به تدریس خارج فقه و اصول مشغول می‌گردند. پس از آن نیز به خواهش گروهی از فضلاء نجف مدتی حدود یکسال در آن حوزه به افاده و افاضه می‌پردازند.

پس از آن به ایران مراجعت نموده و ابتدائاً در رامهرمز و مشهد و قم و اصفهان، و بالاخره حوالی ۱۳۷۰ قمری در اهواز مقیم شده و ساکن می‌گردند. در آن شهرستان به تأسیس مدرسه‌ای علمیة به نام دارالعلم می‌پردازند و سرانجام پس ازچند سال، بر اثر تقاضای فضلا و طبقات متدینین اصفهان بنا را بر این می‌گذارند که هر سال شش ماه را در اصفهان به تدریس و افاده مشغول باشند و شش ماه دیگر را هم در اهواز حضور داشته باشند.

أهمّ تألیفات و آثار ایشان عبارت است از:

مصباح الهدایة في إثبات الولایة به عربي که هم متن اصلی چاپ شده و هم ترجمه فارسی آن (توسط مرحوم علی دوانی). القواعد الکلیة در دو جلد، مقالات حول مباحث الألفاظ در اصول فقه، أساس النحو به عربی که چاپ شده و در آن به صورت اجتهادی مباحث نحوی را بیان نموده و اشکالاتشان را بر دانشمندان این فن و نحویون برجسته بیان می‌کنند، کشف الأستار در شرح حدیث أبي الأسود دئلی که در علم اشتقاق است، الفوائد الثمانیة یا فوائد هشتگانه به فارسی، أجوبه مسائل به فارسی که به نام مباحثی در معارف اسلامی چاپ شده، رساله عملیة به نام جامع

المسائل، حواشی عروة الوثقی، حواشی وسیلة النجاة، التوحید الفائق في معرفة الخالق به عربی که همراه کتاب التوحید آقا شیخ هادی طهرانی و همچنین به صورت مجزا چاپ شده است.

١٢. شیخ محمّدباقر بن میرزا یوسف تفرشی:

محمدباقر بن میرزا یوسف بن بیگلر سلطان بن آغاسی، در تفرش دیده به جهان گشود و در نجف دروس خود را نزد شیخ هادی طهرانی سپری کرد.

وی تقریرات دروس شیخ هادی طهرانی را در موضوعات اصول، فقه و علوم معقول نگاشت. از دیگر آثار وی میتوان به دیوان وفی که در آن قصیده‌هایی در شرح لا جبر ولا تفویض و قصیده‌ای در مدح حضرت امیر علیه‌السلام و اثبات امامت آن امام همام وجود دارد اشاره کرد. در این دیوان به زبان‌های فارسی و عربی شعر سروده.

وی پس از چندین سال استفاده از خرمن دانش شیخ هادی طهرانی سرانجام به طهران آمد و پس از چند سال اقامت در روز سه‌شنبه ٢٦ شوال ١٣٢٢ ق. دار فانی را وادع گفت و در وادی‌السلام نجف نزدیك مقبره هود و صالح به خاك سپرده شد[١].

١٣. شیخ مصطفی بن مرتضی خوئی آقامحله‌ای:

ایشان در سنه ١٢٩٥ قمری در خوی چشم به دنیا گشود و پس از تحصیلات مقدماتی در همانجا، حوالی ١٣١٥ به نجف اشرف عزیمت نموده و در محضر مرحوم حاج شیخ هادی طهرانی حاضر گشت.

وی پس از سال‌ها کسب فیض از دروس استاد در ١٣٣٠ به خوی مراجعت نموده و به تدریس و امامت جماعت و افتاء و تألیف مشغول گردید. وی در سنه ١٣٧٠ قمری به نجف اشرف مهاجرت نموده و در همانجا در سن ٨٠ سالگی فوت کرده و در وادی‌السلام به خاك سپرده شد.

---

١. الذريعة: ج ٩ ص ١٢٧٦.

چندین کتاب از ایشان به چاپ رسیده است که برخی از آنها عبارتند از:

کشف الأستار في مباحث الألفاظ در دو جلد به عربی، تبیان الحق في أنّ الكفّار هل هم معاقبون بالأصول فقط أم بالفروع أیضاً، كشف الأسرار في الفقه، حديقة الأثمار في الأصول العملية.[١]

١٤. شيخ نظام‌الدين مرتضى عاملی كاظمی رشتی (١٢٧٧-١٣٣٦):

وی در ١٢٧٧ قمری در رشت دیده به جهان گشود و برای تحصیل به حوزه علمیه نجف اشرف رفته و نزد اساتید بزرگی همچون میرزا حبیب‌الله رشتی و فاضل شربیانی و آقا شیخ هادی طهرانی به تلمذ پرداخت. پدر وی شیخ حسن بن نظام‌الدین مرتضی بن جواد نیز از علماء بوده و صاحب آثاری است. شیخ نظام‌الدین مرتضی نیز تألیفات زیادی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

التجري در اصول فقه (تقریرات دروس فاضل شربیانی)، تشريح الحساب در شرح خلاصة الحساب، حجية القطع والظن، ارشاد الصبيان، هداية الصبيان در اصول و عقاید و اخلاق به فارسی و هر دو چاپ شده است. عاقبت وی در سنه ١٣٣٦ وفات نموده و در قم به خاک سپرده شد.[٢]

---

١. سیمای خوی: علی صدرائی خوئی، ص ١٩١ و ١٩٢.

٢. سیمای رشت: ص ١٣٥؛ ریحانة الادب: ج ٤ ص ٢١٤؛ مؤلفین کتب چاپی، خانبابا مشار: ج ٦ ص ١٣٦.

تألیفات و تصنیفات کلامی آقا شیخ هادی طهرانی

راجع به آثار ایشان تا کنون چندین فهرست نوشته شده، که مفصل‌ترین و جامع‌ترینِ آن، همانی است که فاضل متتبع جناب آقای نعمت‌الله صفری فروشانی، در مقدّمه تحقیق و تصحیح رساله (حق و حکم) آقا شیخ هادی طهرانی نگاشته‌اند، و در فصلنامه نامه مفید (شماره چهارم) چاپ شده است. این فهرست ممتّع که به جز در مواردی جزئی از دقّت کافی برخوردار است مشتمل بر حدود ۵۰ رساله و کتاب از مرحوم شیخ هادی طهرانی در علوم و فنون مختلف است. در این جا به مناسبت موضوع رساله‌های ارائه شده، به مواردی از مؤلفات ایشان اشاره می‌شود که در آنها مباحث حکمی و فلسفی و اعتقادی و کلامی مطرح شده است. هر چند از کتب فقهی و اصولی ایشان تعدادی به چاپ رسیده، ولی متأسّفانه بیشتر کتب فلسفی و اعتقادی ایشان هنوز مخطوط است و در زوایای کتابخانه‌های عمومی و خصوصی به وادی نسیان سپرده شده.

۱. رساله در مباحث اصول دین و اعتقادات و علم کلام، از جمله مبحث ماهیت و وجود و أصالت و این‌همانی آن دو، به زبان عربی. در آن به ردّ صوفیة و مباحث وحدت وجود، خصوصاً محتویات کتاب فصوص الحکم ابن عربی و شرح داود قیصری بر آن، و نیز برخی آراء ملا صدرای شیرازی در أسفار پرداخته‌اند. این رساله در برخی منابع به عنوان حق الیقین في معرفة أصول الدین[۱] و نیز در برخی نسخ به

۱. أعیان الشیعة: ج ۱۰ ص ۲۳۳؛ معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۷.

عنوان کتاب التوحید نامیده شده، و به همین عنوان دوم توسط مرحوم آیت‌الله سید علی بهبهانی در دارالعلم اهواز، در حدود سال ۱۳۵۰ شمسی به چاپ رسیده است.

از این رساله نسخ متعددی در دست است که برخی از آنها ذکر می‌شود:

۱) نسخه کتابخانه مرعشی ضمن مجموعه ۳۱۳۵.

۲) نسخه کتابخانه ملك ضمیمه مجموعه ۲۸۵۰.

۳) نسخه کتابخانه خصوصی مرحوم ملا علی خوئی در خوی که به خط میر عبدالعلی خوئی، حدود سال ۱۳۱۸ استنساخ شده.

٤) نسخه شماره ۳۳۲۵ کتابخانه ملی.

٥) نسخه شماره ۱۹۵۰ کتابخانه مجلس شورا.

٦) نسخه کتابخانه شخصی طبسی حائری در قم که به خط یکی از شاگردان مؤلف بنام حسین گروسی است و در نجف در سال ۱۳٤۱ از نسخه اصل کتابت شده.

۷) نسخه کتابخانه شخصی جناب آقای باریك‌بین در قزوین.

(تصویر چهار نسخه اخیر در اختیار ما قرار دارد که با استفاده از آنها به تصحیح مجدد و تازه‌ای از آن پرداخته‌ایم).

۲. رسالة في إتّحاد الوجود والماهية ونفي الوجود الذهني: مصنف در این رساله به اثبات إتّحاد خارجی وجود و ماهیت، و در عین حال أصالت هر دو می‌پردازد. چندین نسخه از این رساله تا کنون شناسائی شده، که از آن میان به نسخ زیر اشاره می‌شود:

۱) نسخه‌ای در مجموعه شماره ۲۸۵۰ ملک طهران.

۲) نسخه‌ای در مجموعه شماره ۳۱۳۵ نجفی مرعشی.

۳) نسخه‌ای در مجموعه شماره ۱۲۸۳٦ آستان قدس رضوی.

٤) نسخه‌ای به شماره ۱۹۵۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

٥) نسخه‌ای در کتابخانه شخصی طبسی حائری در قم، که به خط فردی بنام حسین گروسی است و در نجف در سال ۱۳٤۱ از نسخه اصل کتابت نموده.

٦) نسخه کتابخانه شخصی جناب آقای باریک‌بین در قزوین.

(تصویر سه نسخه اخیر در اختیار ما است، و متن مصح این رساله را با استفاده از همین سه نسخه تحقیق نموده و برای اولین بار عرضه کرده‌ایم).

۳. رساله‌ای در توحید و اصول دین، به فارسی، در پاسخ سئوالات برخی برادران از اهل ایمان. در این رساله به تفصیل ادله وحدت وجود را مطرح و نقد و رد می‌کنند. (در برخی فهارس از آن به پاسخ سؤالات اهالی زنگبار یاد شده).

۱) نسخه‌ای در کتابخانه شخصی آیت‌الله شبیری زنجانی، همراه با مجموعه رسائلی از مرحوم سید محسن حسینی کوه‌کمره‌ای موجود است.

۲) نسخه دیگری ضمن مجموعه شماره ۳۳۲۵ کتابخانه ملی وجود دارد.

۳) نسخه دیگری در کتابخانه شخصی جناب آقای باریک‌بین در قزوین است.

(تصویر این سه نسخه را داریم و بر اساس آنها به تحقیق متن آن مشغولیم).

٤. رسالة في الردّ على مَن زعم أنّ علم الله تعالى لايتعلّق بالمعدومات[1]، که در آن مطالبی راجع به علم خدا مطرح می‌شود. از این رساله در مقدمه کتاب اشعه نور (ترجمه الرسالة النورية در تفسیر آیه نور از شیخ هادی طهرانی) که به قلم عالم فاضل متتبع جناب حاج شیخ حسن مصطفوی نگاشته شده، ذکری به میان آمده، أمّا از نسخ آن فعلا اطلاعی در دست نیست.

۵. مختصری در اصول دین که در ابتدای رساله عملیّه ایشان در سنه (۱۳۰۱ قمری) چاپ سنگی شده،[2] و نسخه خطّی آن هم در مجموعه ۱۲۸۳۶ آستان قدس موجود است.

٦. أرجوزة یا منظومه‌ای در علم کلام به عربی. صاحب أعيان الشيعة، و نیز حاج شیخ حسن مصطفوی به نقل از أحسن الوديعة اصفهانی، چنین منظومه‌ای را به مؤلف نسبت داده‌اند، أمّا از مکان احتمالی وجود نسخه‌های آن مطلبی به میان نیاورده‌اند.[3]

۷. رساله در مبحث سهو النّبی. شیخ صدوق قائل به جواز سهو نبی بود و منکرین

---

۱. أعيان الشيعة: ج ۱۰ ص ۲۳۳؛ معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۷ (در این منبع کتابرا رسالة في علم الباري نامیده).

۲. أحسن الوديعة: ج ۱ ص ١٦٦.

۳. أحسن الوديعة: ج ۱ ص ١٦٦؛ ريحانة الأدب: ج ۱ ص ۳۵۹.

آن را غالي می‌دانست. شیخ مفید بر شیخ صدوق اعتراض و رساله‌ای بر رد این قول نگاشت. امّا شیخ هادی به انتصار شیخ صدوق پرداخته و رساله شیخ مفید را رد نموده است. صاحب مرآة الشرق راجع به این رساله می‌نویسد:

"كتبها في ذيل كتاب الصلاة، في الردّ على المفيد في ردّه على الصدوق في مسألة سهو النبي، إنتصارا للصدوق وخلافا للجمهور من إمتناع السهو عليه".[۱]

نام این رساله در مقدمه کتاب اشعه نور هم مذکور شده و مکان نگاهداری نسخه آن را در کتابخانه مدرسه صدر نجف اشرف دانسته‌اند.

۸. رساله در پاسخ به دو شبهه: اول این که آیا در مقام عبادت محتاج به واسطه هستیم یا خیر؟ و دوّم این که فایده امام زمان در دوران غیبت چیست؟ در برخی منابع این رساله را به نام رسالة في ردّ الشّيخيّة نامیده‌اند.[۲] و ظاهراً سائل این دو سئوال گمان می‌کرده پیروان مکتب و مدرسه شیخیّه در مقام عبادتِ ذات خدا، به دلیل عدم امکان و مقدور نبودن شناخت کامل خدا و محال بودن معرفت ذات، پای واسطه‌ای را به میان می‌آورند و یا منکر وجود فوائد برای امام غایب هستند، فلذا در این مقام و به جهت ردّ این مطالب، شبهات را از آقا شیخ هادی سئوال کرده است.

۱) نسخه‌ای از آن در مجموعه ۳۱۳۵ نجفی مرعشي وجود دارد.

۲) نسخه کتابخانه مرحوم محدث ارموی، که اینك به کتابخانه احیاء تراث اسلامی در قم منتقل و به شماره ٤٢٦٥ نگاهداری می‌شود.

۳) نسخه کتابخانه شخصی جناب آقای باریك‌بین در قزوین.

۹. رساله در پاسخ نه سؤال: که برخی از آنها در موضوعات اعتقادی و کلامی است.[۳] شیخ حسن مصطفوی در مقدمه خود بر کتاب اشعه نور نوشته‌اند این رساله را به خط خود مؤلف در کتابخانه مرحوم میرزا جعفر آقا تبریزی پسر حاج محمّد تاجر و داماد مرحوم ملا احمد کوزه‌کنانی دیده‌اند. میرزا جعفر از تلامذه ارشد شیخ

---

۱. مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۸۲.

۲. مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۸۳؛ معارف الرجال: ج ۳ ص ۲۲۷.

۳. شرح حال افکار و آثار آیت‌الله بهبهانی: ص ۱۹۵؛ مرآة الشرق: ج ۲ ص ۱۳۸۲.

هادی طهرانی بوده است و در ۶۳ سالگی در سال ۱۳۴۶ قمری در تبریز وفات نموده. کلیات مسائل این رساله بدین شکل است:

- حکم توهین به علماء
- حکم اجتهاد به اتکاء عقل
- انقطاع نسب سادات
- عدم احتیاج به أئمه
- کیفیت علم خدا به جزئیات
- موارد مصرف سهم امام علیه‌السلام
- دلیل حرمت شُرب خمر
- حرمت لواط
- حکم پول گمرک.

۱۰. رساله در مبحث امامت و ولایت و تفصیل واقعه عاشورا: این رساله نسبتاً مفصل در برخی منابع و نسخه‌های موجود به نام‌های متفاوتی چون: اسرار الشهادة، رسالة الإمامة، مقتل سیدالشهداء﵇، قضیة الطف، و یا تاریخ وقعة الطف نامیده شده، و یک بار به سعی مرحوم آیت‌الله سید علی بهبهانی، در دارالعلم اهواز، به عنوان رسالة في الإمامة و وقعة الطف (همراه با چند اثر دیگر از ایشان) چاپ شده است. دو نسخه از آن در اختیار ما است که با استفاده از آنها مشغول تحقیق و تصحیح جدیدی از آن هستیم. این نسخه‌ها عبارتند از:

۱) نسخه کتابخانه شخصی طبسی حائری در قم که بخط حسین گروسی است و در نجف در سال ۱۳۴۱ از نسخه اصل کتابت شده.

۲) نسخه کتابخانه شخصی جناب آقای باریک‌بین در قزوین.

۱۱. الرسالة النوريّة در تفسیر آیه نور: این رساله به عربی بوده و متن آن در ضمن کتاب روضة الأمثال مرحوم ملا احمد کوزه‌کنانی به چاپ سنگی رسیده، جز آن یک مرتبه هم به صورت مستقل در طهران در سال ۱۳۷۱ هجری قمری چاپ سنگی شده است. همچنین جناب آقای شیخ حسن مصطفوی آن را به فارسی ترجمه کرده با مقدّمه‌ای مفصل و نافع در شرح احوال و آثار آقا شیخ هادی به نام اشعه نور به چاپ حروفی رسانده‌اند.

اخیرا هم این رساله دو مرتبه در دو مجموعه از رساله‌های تفسیری به طبع رسیده است. یکی در مجموعه رسائل تراث الشیعة القرآنی، جلد چهارم، چاپ ۱۳۸۷ شمسی، به تصحیح محقق فاضل جناب حجت‌الاسلام مهدی کرباسی؛ و دیگری ضمن گاهنامه آفاق نور، نخستین نشریه میراث قرآنی، شماره ۱۱ مربوط به بهار و تابستان ۱۳۸۹ شمسی، به تصحیح جناب آقای علی مظهری.

از متن عربی رساله نسخه‌ای خطّی ضمن مجموعه شماره ۱۲۸۳۶ آستان قدس رضوی و نسخه دیگری نیز به شماره ۷۵۱۰ همان کتابخانه موجود است.

۱۲. رسالة في علم الصّوت یا رسالة في الغناء: هر چند موضوع این رساله مستقیماً مربوط به مسائل حکمی نمی‌شود ولی استطراداً در بحث از حقیقت صوت، به مناسبتی به صورت تفصیلی، راجع به وجود و ماهیت و نفی وجود ذهنی مطالبی را تحریر و تقریر کرده‌اند. مقداری از نیمه دوم این رساله که به مباحث فقهی مربوط به غنا می‌پردازد، یک بار در ضمن مجموعه رسائل غنا و موسیقی (جلد سوم)، به کوشش محقق گرانقدر جناب آقای رضا مختاری چاپ و منتشر شده است.

نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه شخصی دانشمند محترم جناب آقای حسن مصطفوی و یک نسخه هم در مجموعه ۲۸۵۰ کتابخانه ملک طهران موجود است. همچنین نسخه‌ای در کتابخانه شخصی طبسی حائری در قم موجود است که تصویر آن در اختیار ما بوده و با استفاده از همین نسخه و مقایسه با چاپ حروفی آن که بر اساس نسخه کتابخانه ملک صورت گرفته، به تحقیق و تصحیح مجدد متن کامل آن اقدام نموده‌ایم.

برخی آراء و عقاید مرحوم آقا شیخ هادی طهرانی

ایشان همانند سایر متفکرانی که با دید اجتهادی به مطالب متقدمین و گذشتگان می‌نگرند و تنها به تقلید و دنباله‌روی از آرای دیگران و تکرار سخنان آنها نمی‌پردازند، به نظراتی رسیده بود که بعضاً خلاف مشهور بوده است، مثلاً:

- ✓ اجماع را کاشف از رأی امام نمی‌داند.
- ✓ عمل به کلیه احادیث کتب اربعه را جایز و موجب اطمینان و رکون نفس می‌داند و آنها را هر چند قطعی‌الصّدور ندانسته ول مقطوع الحجّیه و صحیح العمل می‌داند.
- ✓ باب علم را علاوه بر باب علمی در همه زمانها مفتوح می‌داند.
- ✓ غنا و موسیقی را ذاتاً حرام ندانسته و آن را مباح و جایز می‌شمارد و تنها هنگامی که ملازم با فعل حرام دیگری باشد، ارتکاب و استماع آن را جایز نمی‌داند.
- ✓ در باب قرآن قائل به تحریف آن به معنای نقصان است و در این زمینه مفصلاً در جلد اوّل محجة العلماء در باب اثبات حجیّت ظواهر قرآن استدلال می‌نماید.

او پس از فراگیری علوم عقلی و حکمت متعالیه در حوزه اصفهان، آن را با معارف موجود در بیانات و فرمایشات ائمّه طاهرین علیهم‌السلام در برخی موارد منافی دیده و بنابراین به نظرات خاصی در معارف الهی رسیده و برخی اصول اساسی حکمت

متعاليه و عرفان ابن عربی را انکار می‌نمود، مثلاً در فلسفه وجود ذهنی را نفی و انکار می‌کند، و به أصالت وجود و ماهیت معاً و إتّحاد آن دو در خارج معتقد است. همچنین با صوفیه و عرفا وحدت وجودی خصوصاً محی‌الدّین بن عربی و شارح فصوص او قیصری شدیداً مخالفت می‌ورزد.

در این جا اجمالاً بعضی از امّهات مطالب او را در حکمت الهی ذکر می‌کنیم و تفصیل آن را به کتب مفصله خودِ وی و شاگردانش، إحاله می‌دهیم:

- ✓ رد سنخیت بین وجود واجب و ممکنات و ردّ هر گونه اشتراک معنوی وجود و ردّ شدید بر اقوال ابن عربی و قونوی و... در مورد وحدت وجود و حتّی رد بر این که تمامی ممکنات نیز در یک نوع وجود با هم اشتراک دارند چرا که خودِ موجودات ممکنه نیز هیچگونه وحدت و اشتراک معنوی خارجی در وجود نداشته، سلسله‌های مختلف ممکنات (سلسله‌های طولیّه) حقایقی متبائن و متفاوت می‌باشند.
- ✓ نفی و ردّ کلیه نِسَب و رابطه‌ها بین خلق و خالق، حتّی نسبت تباین. چرا که تمامی نسبتها مفاهیمی هستند خلقی و ممکنه، که فقط بین مخلوقات عالم امکان می‌توانند تحقق یافته و موجود شوند.
- ✓ خدا همچنان که از داشتن ماهیت منزّه است، از وجود نیز مبرّی و منزّه است، چرا که اطلاق کلمه وجود تنها بر ماسوی اللّه صحیح است و نسبت دادن لفظ وجود به ذات احدیّت تنها به جهت ضیق مجال و رفع توهم معدومیت است.
- ✓ میان علّت و معلول به طور عموم مناسبت و سنخیّت شرط نبوده و قاعده مناسبت تنها در مورد علل و معلول‌هایی صحیح است که معلول مستقیماً از ذات علّت صادر و مترشح شود و در مورد خلق ممکنات توسط حق متعال چنین چیزی صورت نپذیرفته، فلذا در آن جا مناسبتی بین این دو موجود نیست.
- ✓ وجود ذهنی را انکار می‌نماید. و در مورد مسأله أصالت وجود یا ماهیت قائل به أصالت هر دو است در تحقّق خارجی، ولی ماهیت را مجعول اوّلی و بالأصالة می‌داند و پس از آن وجود را مجعول ثانوی و بالعرض.

در ادامه این مبحث بخشی از شواهد آراء منقول در فوق را از بین نصوص تألیفات و آثار او، و نیز متون کتب شاگردان خاص مکتبش، عیناً نقل می‌کنیم:

«... أنّه تعالى منزّه عن الوجود والماهية وعوارضها، وانّ نسبة كلّ صفة كمالية إليه تعالى إنّما هي من جهة ضيق المجال، وإلاّ فهو سبحانه منزّه عن الأعراض. وظهر أنّه لا نسبة بينه وبين الخلق، حتّى على وجه التباين، وظهر فساد شبهة وحدة الوجود ...».[1]

«... فالمتكلّمون قاطبة وبعضُ الأواخر من المتحلين إلى الحكمة، لعدم تعقّلهم حقيقةَ الماهية والوجود وعروض أحدهما للآخر، إشتبه عليهم الأمر، فوقعوا في حيرة واضطراب، وصدر عنهم ما يضحك به الثكلى في كلّ باب.

فمنهم من زعم أنّ الماهية غيرُ مجعولة وأنّ المجعول هو الوجود، لأنّ كون الشيء نفسَه لو كان متوقفاً على جعل جاعلٍ لزم سلبَ الشيء عن نفسه. فالماهية ماهيةٌ حال العدم إلاّ أنّها غير موجودة. قال قائلهم: ما جعل الله المشمشَ مشمشاً بل جعلها موجودة.

ومنهم من قال: إنّ الوجود غير قابل للجعل والا لزم سلب الشيء عن نفسه. فالوجود وجود أزلاً وأبداً بنفسه من غير حاجة إلى جاعل، وهذا عين الوجوب، فالوجود مساوق للواجب...، والقائلون بأصالة الماهية ذهبوا إلى أنّ الوجود عرضٌ إعتباري يعرضها في الذهن، والتزموا بأنّ للماهية تحققين و وجودين: خارجي وذهني، وزعموا أنّ الوجود الذهني ظلّي ضعيف، فللماهية أفراد ذهنية وخارجية. واستدلّوا عليه بأدلّة سخيفة مع أنّ الوجود الذهني مع فساده في نفسه لايدفع المحظور.

... وكشف الحجاب: إنّ الوجود عين هويته ونفس ماهيته، كما هو محصّل عروض الوجود للماهية، والتفكيك إنّما هو بالتحليل، وكذا الحمل والعروض. فقبل التحقق الذي هو عين الواقع والخارج لاوجود ولاماهية، ومعه لاتعدد ولاتمايز.

فالحيوانية مثلا نحوٌ من الوجود وكذا النطق نحوُ وجودٍ، وليس كون الانسان قبلَ

---

۱. كتاب التوحيد: ص ۵.

الوجود انسانا وكون الوجود قبل التحقق وجودا إلاّ بمجرد الفرض. فعدم كون الانسان والوجودِ قبلَ التحقق إنسانا و وجوداً مخالفُ الفرض، لا أنّه سلبٌ للشيء عن نفسه، كيف وليس هناك شيء ولانفس بالفرض ...».[1]

«... ما اشتهر من أنّ الواجب كلي منحصر في الفرد من الأغلاط. فانّك قد عرفت أنّه تعالى منزّه عن الذات والماهية. بل نسبة الوجود إليه لضيق المجال وأنّ المعنى إنّما هو التنزيه عن نقص العدم ...».[2]

«... إنّ الماهية هي هوية الوجود، وهي مع قطع النظر عن الوجود لاعلة ولامعلول، فإنّه لا عليّة إلاّ في مرحلة الايجاد. والحاصل أنّ الماهية إنّما تفتقر إلى العلة في إيجادها لا في نفسها، نعم هي معلولة ومصنوعة تبعا، فإنّ الحدّ لايتخلّف عن المحدود».[3]

«... وقد حققنا آنفا أنّ نفس الوجود وذاته بما هو هو إنّما هو الماهية، فالوجود المنسلخ عن الماهية ليس وجودا، كما أنّ الماهية المنسلخة عن الوجود ليست ماهية. فالأمر المنسلخ عن الهويّات والتعيّنات المعبّر عنه بالوجود إعتبارٌ محضٌ جرّد عن نفسه. فيصحّ لنا أن نقول: الوجود المقابل للماهيّة ليس وجوداً، فانّه لايكون هو إلاّ بما هوهو، ولا نعني بالماهيّة سواه فلا أضعف من الوجود المقابل للماهية حيث أنّه جرّد عمّا به هو هو في التحليل.

فكيف يتوهم أنّه الواجب كما ذهب إليه الظالمون، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فهو بهذا الاعتبار لم يبلغ درجة الامكان، فانّه إنّما يكون ممكنا بلحاظ ذاته المعبّر عنه بالماهية. فهو أضعف إعتبارٍ لايصلح لأن يحكم عليه بالامكان والاستحالة والوجوب».[4]

«... إنّ الماهيةَ التي هي حدّ الوجود وما به هو هو، لاتصلح للاستقلال بالتحقق. كيف ولا معنى لعروض الوجود لها إلاّ أنّها لا تحقق لها في نفسها، فانّها ليست إلاّ هي. فالمجنون يزعم أنّ الماهية تبقى مع زوال الوجود، ولايتعقل أنّه اجتماع للنقيضين.

---

١. كتاب التوحيد: ص ٦.

٢. كتاب التوحيد: ص ٨

٣. كتاب التوحيد: ص ٩.

٤. كتاب التوحيد: ص ١٣.

والقول بالانعدام مرجعه إلى تحليل الشئ إلى عين وشخص، وهويته و وجوده. فحينئذ يعرض العينَ العدمُ تارةً والوجودُ أخرى لامحالة. فالوجود لا معنى لانعدامه، بل المنعدم الماهية، لكن معنى إنعدامها زوال الوجود عنها. فالوجود إنّما يحكم عليه بالانعدام بالنسبة إلى ذاته، لأنّه مورد الأحكام كما عرفت مراراً».[1]

«... إنّ الوجود ليس إلاّ لما سوى الله تعالى، وهو تعالى منزّه عنه. فالوجود عند أولياء الله تعالى عبارة عن كون ماسوى الله تعالى. وأمّا هؤلاء الأرجاس فالوجود عندهم هو الحق، وإضافته إلى غيره إنّما هي بالتجلي والاشراق. فلا وجود ولا موجود بالحقيقة عندهم غير الله تعالى».[2]

«... الانسان لايكون في تنزله حماراً وإن بلغ مابلغ، والحمار لايكون في ترقيه فرساً وإن بلغ مابلغ، فضلا عن أن يكون انساناً، نعم يكون حمارا جيدا، وهكذا سائر الأنواع ...؛

فالوجود الامكاني، وإن بلغ مابلغ، فالضعف والشوب بالعدم المشخّص والمنوّع لايتخلف عنه، بل لاينقلب وجودٌ ممكني شخصي إلى وجود آخر، ولا يمكن صيرورة شخص شخصاً آخر، ولا نوع نوعاً آخر، فضلا عن أن يكون واجبا. ولا مناسبة بين سلسلة الواجب والممكن، وهما متباينان رأساً، بل فوق التباين والمبائنة،

ولا يفيد ثبوت الحركة الجوهرية في بعض المقامات توهمَ مايدعيه عبدةُ الأوثان والمشركون، من كون الواجب ممكنا في قوس النزول، لكون الممكنات مراتب تنزلات وجود الواجب، ومن كون الممكن واجبا في قوس الصعود بعد ارتفاع هويته وزوال الضعف بالكلية. وذلك انّهم يقولون بأنّ الوجود حقيقة واحدة، وهو في مرتبة تنزله ممكنٌ، والممكنُ في مرتبة ترقيه واجبٌ، وليس التمايز بين الواجب والممكن إلاّ بالشدة والضعف، وبعد إرتفاع الضعف يرتفع التمايز ...».[3]

«... إنّ المتناقضين من الوجود والعدم كلّ منهما مخلوق له تعالى ...، فاتصافه بالوجود

---

۱. كتاب التوحيد: ص ۲۳.

۲. كتاب التوحيد: ص ۳۹.

۳. فريدة الفرائد في تحرير عمدة القواعد، حاج شيخ علی‌اصغر ختائی (این کتاب تقریر دروس استادشان شیخ هادی طهرانی می‌باشد): ص ۱۸.

إنّما هو من باب الضيق في العبارة وأنّه لامناص عنه، وإلاّ فالوجود مقابل للعدم لامحالة، وكلاهما معلولٌ، والاتصاف بالوجود لاينفك عن كونه موردا للعدم ...».[١]

«... إنّ وجوده تعالى شأنه ليس مشتركا مع وجود الممكنات في الحقيقة، مفارقا عنه في المرتبة كالصفات المشككة، كما توهّمه بعض الصوفيّة ومن يحذو حذوَهم. وإنّ الإتّحاد في التعبير لا يدلّ على إتّحاد الحقيقة. كما أنّ صفاته تعالى لاتكون مشتركة مع صفات المخلوقين في الحقيقة، مفارقة عنها في المرتبة، وإن اشتركتا في التعبير».[٢]

«... تركّبَ كلٍّ موجودٍ من الوجود والماهية؛ ضرورةَ إشتراك كلّ موجود في الوجود، ومن هذه الجهة تتّحد الموجودات ولا افتراق بينها. فتنوّعها إلى أنواع مختلفة ليس إلاّ باعتبار إشتمالها على ماهيات وحقائق مختلفة.

وقد اشتهر أنّ كلّ ممكن زوجٌ تركيبي، وكلّ زوج تركيبي ممكن. فالوجود والماهية وإن كانا متحدَّين في الخارج ولا تمايز بينهما فيه، إلاّ أنّهما أمران متغايران في مرحلة التحليل، ويظهر أثرُهما في الخارج من الإتّحاد والاختلاف ...،

إنّ الماهية في حد نفسها ليست إلاّ هي، ولاتكون شيئا، وكذا الوجودُ المتّحدُ معها في الخارج، ما لم يتعيّن بالماهية وسائر المشخصات، لايكون إلاّ مفهوما محضا، فالموجود بجزئَيه حادثٌ فاقدٌ للوجود ذاتا».[٣]

«... إفتراق وجود الواجب تعالى شأنه عن وجود الممكن، وعدم إتّحادهما في الحقيقة، فتدلّ عليه أمور:

الأول أنّه لو إشترك الوجودُ بين الواجب والممكن على سبيل الاشتراك المعنوي وانّ اختلافهما في الوجوب والامكان باعتبار اختلاف المرتبة، لزم أن لايكون الوجود مع قطع النظر عن مرتبتيه متصفا بصفة الامكان والوجوب، والاتّصاف بهما إنّما يحدث فيه بواسطة مرتبتيه، فيكون الاتصاف بهما عرضيا لا ذاتيا، وهو باطل بالضرورة. وببيان آخر الوجود المشترك بين المرتبتين إمّا واجب أو ممكن أو ليس بواجب ولاممكن،

---

١. فريدة الفرائد: صفحه ٢٣.

٢. التوحيد الفائق في معرفة الخالق، سيد على بهبهانى (از شاگردان با واسطه شيخ هادى تهرانى)، ص ٨٦

٣. التوحيد الفائق في معرفة الخالق: ص ٨٧ و ٨٨

فإن كان واجبا لزم أن يكون جميعُ مراتبه واجبةً، وإن كان ممكنا لزم أن يكون جميعُ مراتبه ممكنةً بذاته، ولو صار واجبا بالعرض، وإن لم يكن ممكنا ولا واجبا فمع فرض تصوره يلزم أن لايكون وجوبه وامكانه ذاتيين بل عرضيين، وهو أقبح فسادا.

الثاني: أنّه إذا فرض إشتراك الوجود بين وجود الواجب و وجود الممكن، وفرض أنّ الوجود الضعيف ممكن ذاتا، لايعقل أن يكون الشديد واجبا بذاته. لأنّ شدة الشيء وقوّته إنّما توجب الشدة في الأثر لا انقلابه عما كان عليه ذاتا.

الثالث: أنّ الوجود الشديد عندهم ما كان مطلقا مجردا عن القيود، لعمومه وشموله جميعَ الموجودات، والضعيف ما كان مقيّداً، وتختلف مراتبُ ضعفه باختلاف مراتب القيود. فالجزئي الخارجي أضعف من النوع وجوداً، والنوع أضعف من الجنس القريب كذلك، وهو أضعف من الجنس البعيد إلى أن ينتهي إلى الوجود المطلق، فهو لإطلاقه وتجرّده عن القيد أشدّ وأقوى من الجميع. وهو واضح البطلان.

لأنّ الوجود الذي يتطرق فيه التحديد، والإتّحاد مع الماهية هوية وخارجاً، لايتمّ إلاّ بالتعيّن التامّ، و هو التشخص؛ ضرورةَ أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، كما أنّه ما لم يوجد لم يتشخص.

فمطلق الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والإتّحاد مع الماهية في الخارج، لايكون وجوداً إلاّ بعد تشخّصه وتعيّنه في الخارج، و قبله يكون مبهما ومفهوما محضا، لاعين له ولا اثر في الخارج. و وجود الواجب تعالى شأنه لايكون محدودا، بمعنى أنّه لايتطرق فيه التحديد، لا أنّه يتطرق فيه التحديد ويكون غيرَ محدود. فليس وجوده تعالى من سنخ وجود الممكن مختلفا معه في المرتبة ...».[1]

«... قد تبيّن ممّا بيّناه وأوضحناه أنّ توحيد الباري تعالى شأنه لايتوقف اثباته على القول بأصالة الوجود، لما تبيّن لك من تنزّهه عزّ وجلّ عن الماهية والوجود الذي يتطرقُ فيه الإتّحاد معها (أي مع الماهية) هويةً وخارجاً، مع أنّه لا يعلم معنى محصَّل لهذا المبحث. لأنّ المراد من الأصالة: إن كان هو الاستقلال في الوجود،

كما يظهر من تعليلهم عدمَ أصالتهما معاً بأنّهما لو كانا أصلين معاً لزم أن يكون

---

۱. التوحيد الفائق في معرفة الخالق: ص ۹۸.

كلّ شيء شيئين، ففيه أنّه لا استقلال لكلّ منهما، فيلزم أن لايكون شيء منهما أصيلا. إذ كما أنّ الماهية من دون الوجود مفهوم محض وموهوم صرف، كذلك الوجود من دون الماهية لايكون وجودا. فإنّ الوجود ما لم يتعيّن بالماهية ولم يتشخّص لم يوجد، كما أنّه ما لم يوجد لم يتشخّص.

فهما جزآن تحليليان لكلّ موجودٍ ممكنٍ، فلايتحقق موجودٌ في الخارج إلاّ بهما، فهما سيّان في احتياج الوجود الخارجي وتحققه إلى تركّبه منهما، فلا وجه لأن يكون أحدهما أصيلا والآخر إعتبارياً، مع أنّ أصالة الوجود واعتبارية الماهية ينافي مع ما ذكروه في المنطق من تقسيم الكلي إلى الذاتي والعرضي، والذاتي إلى ما هو ذات الشيء وحقيقته وهو النوع، وإلى ما هو جزء الذات وهو الجنس والفصل، والعرضي إلى العرض العام والخاص، إذ لايعقل أن يكون ما هو ذات الشيء أو جزء ذاته اعتباريا.

وأيضا لو كانت الماهيةُ أمراً اعتباريا لزم أن تكون الأنواعُ المختلفةُ الحقائق كالانسان والفرس والبقر والغنم و... هكذا نوعاً واحداً. لأنّ الأمر الاعتباري لايوجب اختلاف الحقيقة حتّى تصير أنواعا، وليس في البين سوى الوجود والماهية، والوجود حقيقة واحدة ذو مراتب عندهم.

والحاصل إن كان المرادُ من الأصل الاستقلالَ في الوجود، لايكون شيء منهما أصيلا لعدم استقلال كلّ منهما في الوجود (الخارجى).

وإن كان المراد منه (أي من الأصل) عدمَ الخروج عن ذات الشيء، فهما أصلان. لأنّ الموجود من الممكنات مركبٌ منهما، ولامنافات في كون كلّ منهما أصلا حينئذ. فكما أنّ الجنس والفصل أصلان للنوع، لتركّبه منهما، فكذلك الوجود والماهية بالنسبة إلى الموجود من الممكنات، لتركّبه منهما.

وإن كان المراد من الأصل وعدمه المتبوعَ والتابعَ، من دون أن يكون التابعُ أمراً اعتبارياً فيختلف الأمر باختلاف الاعتبار. فبلحاظ التحليل في مرحلة التصور يكون الوجودُ عارضاً وتابعاً والماهيةُ معروضاً ومتبوعاً، فتكون الماهيةُ حينئذ أصلاً، ويقال الانسانُ موجودٌ. وبلحاظ صفحة العين والخارج تكون الماهيةُ حدّاً والوجودُ محدوداً، فيكون الوجودُ حينئذ أصلاً، ويقال وجودُ الانسان والفرس مثلاً.

وإن كان المرادُ من الأصل الحاصلَ في الأعيان، ومن الأمر الاعتباري ما كان الخارجُ ظرفاً لنفسه لا لحصوله، كما إشتهر أنّ كلّما لزم من وجوده التكرّر فهو أمر اعتباري؛ تكون الماهيةُ أصلاً كما اختاره الشيخ شهاب الدين السهروردي؛ ضرورةَ أنّ الموجود في الأعيان هي الماهية، وأمّا الوجودُ فالخارج ظرفٌ لنفسه لا لوجوده».[۱]

«... ممكنات دارای وحدت حقيقيّه نيستند، زيرا بديهی است كه هر ممكنی زوجی تركيبی است و هر زوج تركيبی ممكن است. يعنی موجود خارجی مركّب از وجود و ماهيت است، چون اگر فقط وجود باشد نسبت به ساير موجودات امتيازی ندارد و امتياز هر موجودی از موجودات ديگر، دليل است كه از وجود و ماهيت تركيب شده است».[۲]

«... إعلم أنّ الأصيل في الخارج هو الوجود، والماهية تابعة له متأخرة عنه ...، وكان ثبوت كلّ وجود في الخارج ملازماً لحدّ ونهاية من الحدود ...، فإنّ شئتَ فقُل أنّ سنخ الوجود في الخارج وطورَه أن يكون محدوداً وموصوفاً بحدّ بفرض الوجود الخارجي، منحلاً في عالم العقل إلى جهة واقعة موقعِ الموصوف، وأخرى لها نحو الصفتية للجهة الأولى.

وإن شئتَ فقل أنّ الشخص (أي الشيء الخارجي) عند التشريح منحلّ إلى جزئين، يراهما العقل في عالمه بعد التجزية أمراً واحداً، أي مركباً حقيقياً منهما ....، لكن حيث كانتا في الخارج أمراً واحدا بسيطا ....، قلنا إنّ الاثنينية أي تعدد الجهة في الشخص أمرٌ اعتباري، أي بعمل العقل وتشريحه، فيكون تركّبُ الشيء منهما تركّبا اعتباريا قهرا بهذا الاعتبار،

وإلاّ فلكلّ من الجهتين واقعية (لا على نحو الميز والاستقلال)، أي حيث كان الشخصُ في الواقع ذا جهتين، حَكم العقلُ بالتعدّد على طبق الواقع، أي فهم أنّ الأمر في الشخص هكذا.

فإن شئتَ فقُل بأنّ التعدد فيه من الأمور الاعتبارية التي لها منشأ اعتبار في الواقع، لا من الأمور الاعتبارية الصرفة كأنياب الغول ورؤوس الشياطين مثلا».[۳]

---

۱. التوحيد الفائق في معرفة الخالق: ص ۱۰۲.

۲. مباحثی در معارف اسلامی، حاج سيد علی بهبهانی: ص ۱۱۸.

۳. تحقيقات و اشارات، جواد تارا (شاگرد با واسطه مكتب شيخ هادی طهرانی)، ص ۲۶۷.

«تقسیم وجود به ممکن و واجب رویّه اکثر فلاسفه و متکلمین از متقدمین و متأخرین است که آن را به منزله امری بدیهی پنداشته‌اند ...، اگر مراد از تقسیم مزبور ظاهر آن باشد پس خطایی بس فاحش را مرتکب گردیده‌اند ...، سنخ واجب از هر جهت غیر از سنخ وجودات ممکنه است».[١]

«وجود ممکن از سنخ وجود واجب نیست، یعنی اطلاق وجود بر حق تعالی از باب مسامحه در تعبیر بوده و مقصود از آن نفی نقص عدم از او است. مانند اطلاق کلیه صفات کمالیه بر او. زیرا تنزّه حق تعالی از حدّ لازمه استغناء ذاتی او است، ولی وجود ممکن بدون حدّ محال بوده...، و همین منشأ امتیاز ممکن از واجب گردیده.

و چون حد از لوازم امکان بوده می‌گوییم صلاحیّت وجود براي مَقسَم بودن و اطلاق وجود بر واجب و ممکن به ادّعای اشتراك معنوی ...، از اغلاط و اشتباهات ارباب حکمت و کلام است».[٢]

«... قائل به تجزیه عقلی بین وجود و ماهیت بوده و موجود را قابل تحلیل و تفکیك می‌دانیم. و در عین حال که این تفرقه و تقابل وجود و ماهیت فقط در عالم اعتبار و تعمّل عقلی است، آن را کاشف از ترکّب و ازدواج ممکن که منشأ انتزاع تعمّل عقل است می‌دانیم».[٣]

«... میان علّت و معلول به طور عموم مناسبت و سنخیّت شرط نیست مگر در جاهایی که اثر از علّت تراوش نموده و ساری باشد؛ لذا در مقاله اولی در سر خلقت گفتیم هیچ گونه مناسبتی از مناسبات معهوده میان مخلوق و خالق نیست، و معنی صنع و خلقت وایجاد ممکن، احداث وجود است.

و احداث وجود غیر از إسراء وجود و مصرف کردن وجود ذخیره است ...؛ بلکه باید گفت آنچه در عالم امکان از وجود و آثار آن مشهود می‌گردد باید درباره حق تعالی غیر از آن را دانست ...، آنچه در این عالم است در واجب تعالی باید غیر آن باشد».[٤]

---

١. چهار مقاله فلسفی: جواد تارا، ص ٣٦.

٢. چهار مقاله فلسفی: ص ٤٦.

٣. چهار مقاله فلسفی: ص ٤٧.

٤. چهار مقاله فلسفی: ص ٤٨.

«... تفرّد هر یک از وجود و ماهیت از دیگری عقلی است ...، زیرا به هیچ وجه هویّت و استقلالی برای یکی بدون دیگری نیست».[۱]

«... تثنیه و تقابل وجود با ماهیت فقط در عالم تحلیل عقلی است، و گرنه در خارج ماهیت ذات وجود است و وجود مایه تحصّل ماهیت. یعنی انفکاك وجود از ماهیت در خارج محال و مستلزم سلب شیء از نفس خود است. پس ماهیت بدون وجود استقلالی نداشته و همچنین وجود بدون ماهیت. پس مجعولیّت و معلولیّت وجود عین مجعولیّت ماهیت است و بالعکس.

پس جعل ماهیت به اعتبار ابداع وجود آن، و جعل حدود خاصّی در وجود آن، و تصویر آن به صورت معیّنی به نحوی که با آن خصوصیات وجود کشمش مثلاً متحقّق گردیده؛ و به اعتبار انضمام جهات و خصوصیات فرعیّه، عناوین خاصّی از شیرینی و لطافت و غیره از آن انتزاع گردد. به عبارت دیگر لذّات مخصوصه کشمش از نظر مزبور مستند به نفس کشمش و هویّت آن نیست، بلکه مستند به صنع صانع آن است.

زیرا شکّی نیست که ذوات ممکنات قبل از اختراع خالق و صانع آن تحصّل و تقوّمی نداشته، و مرجع در ذات وهویّت آنها تنها به صانع آنهاست. چه اینکه، صانع است که مذوّت و مخترع ماهیات است، و اوست که اَیْن را اَیْن و کیف را کیف نموده و خلایق را آفریده است، و تأسیس ذوات و جعل مشاعر و جواهر نموده. چنانچه فرموده است: وبتشعیره المشاعرَ عرف أن لا مشعر له، وبتجهیره الجواهرَ عرف أن لا جوهر له».[۲]

«برای ماهیت دو فرض متصوّر است: ماهیت قبل از وجود و تحصّل، و ماهیت بعد از تحصّل. در صورت اوّل ماهیت نه مجعول است و نه منجعل، کما این که نه موجود است و نه معدوم و نه غیره، و بنابراین فرض مجعولیّت یا انجعال برای ماهیت اساساً بی‌اساس بوده و خلاف فرض است.

در صورت دوّم ماهیت مفروض امری است مجعول به جعل وجود و

---

۱. چهار مقاله فلسفی: ص ۵۲.

۲. چهار مقاله فلسفی: ص ٦٢.

خصوصیات آن، و بنابراین فرض عدم مجعولیّت ماهیت جز مکابره و خلط مبحث چیزی نیست. ماهیت بذاتها و من حیث هی تحصّلی نداشته، و تنها امری است منتزع از حدوث وجود و تحقّق آن (به اعتبار جهاتی که در آن منظور شده)، و به واسطه جعل آن محدود به حدودی خاص گردیده است».[١]

«وجود خارجی محال است منفك از ماهیت و ذات بوده، و مجرّد از حدود و أعدام باشد».[٢]

«وجودات امکانیّه علاوه بر این که هیچ گونه سنخیّت و شباهتی با سنخ وجود و هستی حق تعالی ندارند، و اشتراکی در حقیقت وجود بین ممکن و واجب متصوّر نیست، هیچ گونه وحدت و اشتراکی (اشتراك معنوی خارجی) نداشته، بلکه اغلب وجودات امکانیّه حقایقی متبائنه و متفاوته بوده ...؛ اشتراك معنوی موجودات امکانیّه فقط در عالم تحلیل ذهنی که جز اعتبار و فرض چیزی نیست متصوّر بوده ...، و گر نه سلسله‌های موجودات ذاتاً انواع متباینه است».[٣]

---

١. چهار مقاله فلسفی: ص ٦٤.

٢. چهار مقاله فلسفی: ص ٦٥.

٣. چهار مقاله فلسفی: ص ٦٦.

كتاب التوحيد

(رسالة حق اليقين فى معرفة أصول الدين)

من تأليفات

الشيخ محمّد هادي المدرّس الطهراني النجفى رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

رساله پیش رو رساله‌ای است در موضوع ماهیت و وجود و بحث از أصالت آنها و نیز مبحث وجود ذهنی. مؤلف در این رساله در صدد ردّ قول به أصالت وجود بر آمده و آراء کسانی را که به این نظر مایل شده‌اند را به نقد کشیده است.

از کسانی که مؤلف آرائشان را نام‌برده و اقوال ایشان را نقل و نقد می‌کند؛ می‌توان به محی‌الدین محمّد بن علی بن عربی الأندلسی و کتاب فصوص الحکم او، داوود بن محمود قیصری شارح فصوص و محمّد بن ابراهیم شیرازی ملقب به ملاصدرا و صدرالمتألهین و کتاب اسفار اشاره نمود. همچنین در برخی از موارد به اعتقادات صوفیه انتقادات شدیدی روا می‌دارد وآنها را دارای کج فهمی از آیات قرآن می‌پندارد.

این رساله پیش از این یك بار به عنوان کتاب التوحید، حدود سال ۱۳۵۰ شمسی، ضمن منشورات مکتبه دارالعلم آیة الله بهبهانی در اهواز، به همراه تعداد دیگری از آثار فقهی و اعتقادی مؤلف و نیز رساله التوحید الفائق از مرحوم سید علی بهبهانی، به طبع رسیده، أمّا مأخذ و نسخه خطی رساله در آن چاپ معرفی نشده، و با تدقیق در محتوای آن و مقایسه با نسخ خطی که در اختیار ما بود، به کاستی‌های متعدد و در یکی دو مورد افزودگی‌ها و تفاوت‌هائی در متن برخوردیم، و همچنین

اغلاط مطبعی بسیاری در چاپ پیشین وجود داشت، به علاوه از تاریخ چاپ قبلی سالیان درازی گذشته و نسخ آن نایاب و از دسترس علاقه‌مندان به دور بود، لذا تصحیح و نشر جدیدی را طلب می‌نمود.

تحقیق کنونی این رساله با استفاده از سه نسخه خطی صورت پذیرفته است:

نسخه اول: نسخه‌ایست که توسط یکی از شاگردان مؤلف، مرحوم شیخ حسین گروسی، از روی نسخه اصل و در رمضان (١٣٤١ه.ق.) کتابت شده. نسخه مزبور در کتابخانه شخصی حجةالاسلام و المسلمین طبسی حائری در قم نگهداری می‌شود. رساله مورد بحث ما که در این نسخه نام خاصی بر آن گذارده نشده، در مجموعه مزبور پنجمین رساله است و از فریم ٤٧٥ تا ٥١٩ را شامل می‌شود. رساله درین نسخه از انتها ناقص است و کاتب در ترقیمه آخر چنین می‌نگارد: إلى هنا ظهر من قلمه الشريف أعلى الله (كذا) و رفع في الخلد أعلامه. از این نسخه زین پس با علامت «ط» نام خواهیم برد.

نسخه دوم: رساله اول از مجموعه شماره (٣٣٢٥) از مخطوطات کتابخانه ملی است و در آن به "حق اليقين في معرفة أصول الدين" نام‌گذاری شده. کاتب این نسخه عبدالحسین بن محمّدعلی گرگانی و سال کتابت بنا بر آنچه در ترقیمه رساله دوم همین مجموعه آمده ظاهرا (١٣١٣) است، در این نسخه هم رساله از انتها ناقص است. علامت بکار گرفته شده برای این نسخه «م» می‌باشد.

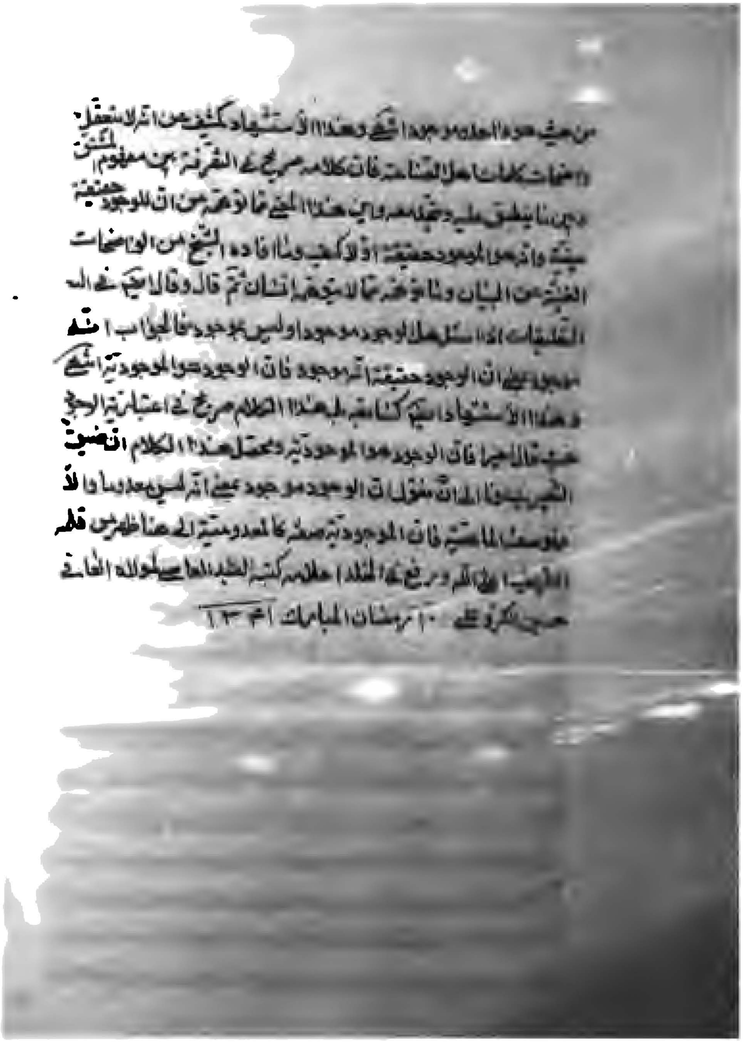
نسخه سوم: رساله اول از مجموعه رسائل شیخ هادی طهرانی که به کتابخانه شخصیی فاضل محترم جناب آقای باریک‌بین قزوینی تعلق دارد (از فریم ١ تا فریم ٧٨). نسخه مزبور نیز توسط فردی که از خود به أقلّ الطلاب محمّد بن ملا محمّدحسین زنجانی الخرّم‌درّه‌ای یاد کرده، حدود سال ١٣٢٢ از نسخه اصل آن در نجف استنساخ شده و این نسخه نیز از انتها ناقص است. کاتب در آخر می‌نویسد: ومن هنا جفّ قلمه الشريف. در این نسخه نیز نام رساله "حق اليقين في معرفة أصول الدين" است. این نسخه را نیز با علامت «ب» شناسانده‌ایم.

لازم به ذکر است که نسخ فوق الذکر هیچ کدام امتیاز خاصی بر دیگری نداشته، حتّی آن دو نسخه که مستقیما از خط مصنف کتابت گردیده نیز در برخی موارد

مشتمل بر کاستی‌ها و افتادگی‌هاي گاه تا چند سطر است و یا اشتباهات کتابتی بیّنی دارد، لذا در تصحیح این رساله شیوه تلفیق نسخه‌ها اتخاذ گردیده؛ بدین نحو که آن عبارتی که صحیح‌تر به نظر آمده در متن قرار داده شده واختلاف دیگر نسخه‌ها در پاورقی اشاره شده است. ضمنا موارد موجود در هر نسخه هر چند در نسخ دیگر نبوده در داخل متن اضافه شده و در پانوشت‌ها بدان اشاره گشته.



صفحه نخست از نسخه «ط»


من حيث هو هو ... موجود ... وهذا الاستشهاد كشف عن امر لا يتعقل
... كلمات اهل الصناعة فان كلامه صريح في الفرق بين مفهوم المشتق
وبين ما يطلق عليه ... ان للوجود حقيقة
... وانه هو الموجود حقيقة ... الشيخ من الواضحات
الغنية عن البيان ... ثم قال ...
التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه
موجود بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود فان الوجود هو الموجود ... الشيخ
وهذا الاستشهاد ... الكلام صريح في ...
... فان الوجود هو الموجود ... الكلام ان ...
... ان قولنا ان الوجود موجود ... لا
... فان الموجود ...
[illegible]
... ١٠ رمضان المبارك ...

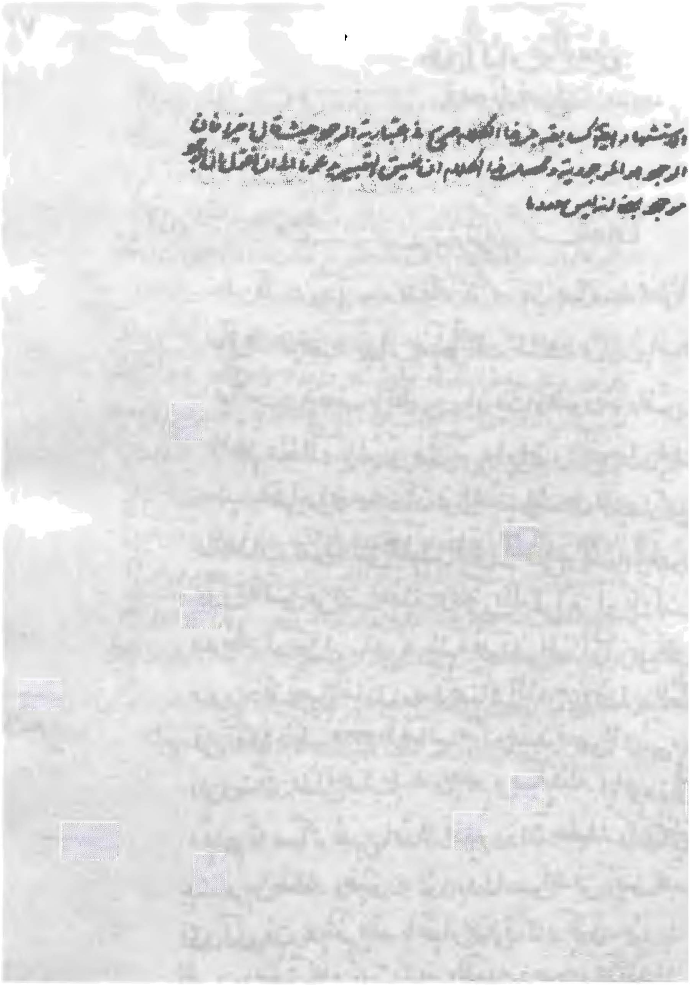
صفحه پایانی از نسخه «ط»



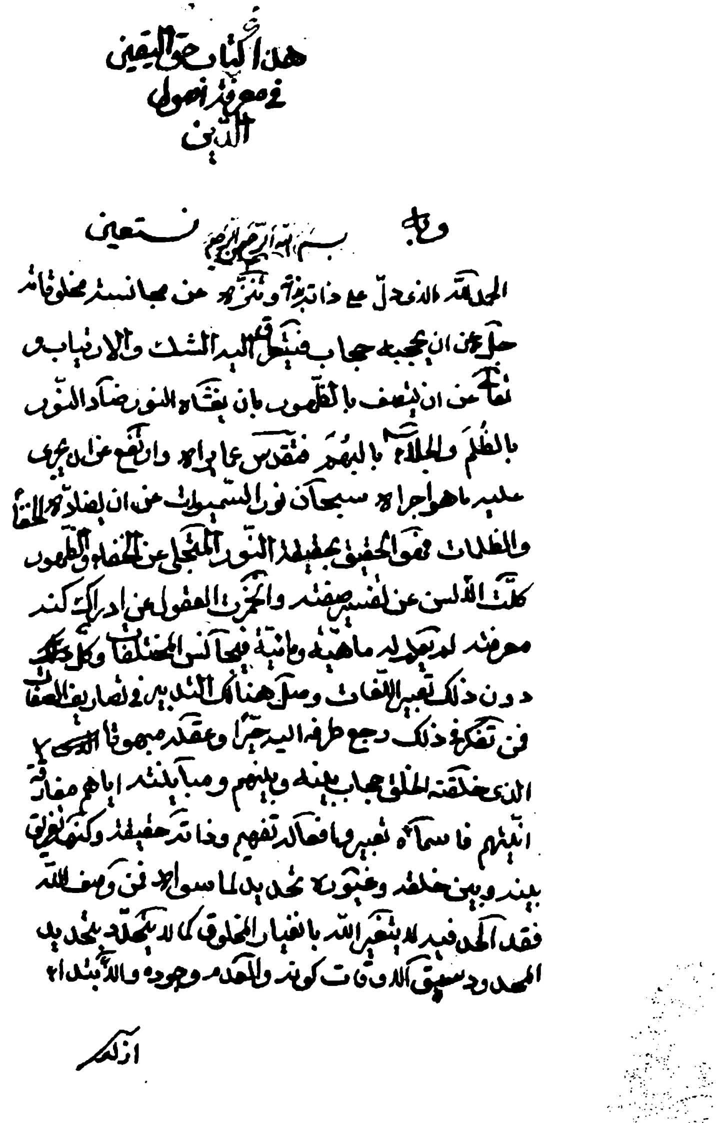
هذا كتاب حق اليقين في معرفة أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

صفحه نخست از نسخه «م»



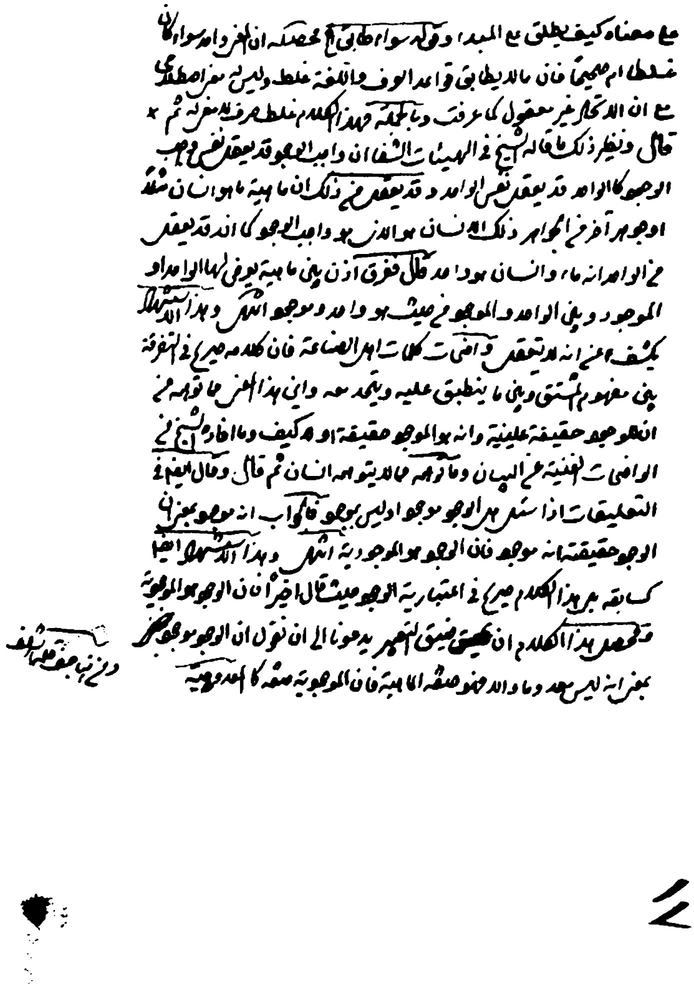
صفحه پایانی از نسخه «م»


هذا كتاب حق اليقين
في معرفة أصول
الدين

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله الذي دلّ على ذاته بذاته وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته
جلّ عن أن يحجبه حجاب فيتطرّق إليه الشك والارتياب و
تعالى عن أن يتصف بالظهور بأن يغشاه النور ضادّ النور
بالظلم والجلاء بالبهم فتقدّس عما يراه وارتفع عن أن يجري
عليه ما هو أجراه سبحان نور السموات عن أن يضاده الخفاء
والظلمات تعالى الحق بحقيقة النور المتجلي عن الخفاء والظهور
كلّت الألسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول عن إدراك كنه
معرفته لم يجعل لها ماهية ولا إنّية فيحيط بها المتكلفا وكلّ
دون ذلك تعبير اللغات وضلّ هنالك التدبير في تصاريف الصفات
فمن تفكّر في ذلك رجع طرفه إليه حسيرا وعقله مبهوتا الذي
الذي خلقه الخلق حجاب بينه وبينهم ومباينته إياهم مفارقته
أنّيتهم فأسماؤه تعبير وأفعاله تفهيم وذاته حقيقة وكنهه تفريق
بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فمن وصف الله
فقد حدّه فبه لا يتغير الله بانغيار المخلوق كما لا يتحدّد بتحديد
المحدود سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والابتداء
أزله

صفحه نخست از نسخه «ب»



مع معناه كيف يطلق مع المبدأ وقوله سواء طابق أم لا محصله ان لفظ واحد سواء كان
غلطا ام صحيحا فان ما لا يطابق قواعد العرف واللغة غلط وليس له معنى اصطلاحي
مع ان الاتحاد غير معقول كما عرفت وبالجملة فهذا الكلام غلط صرف لا معنى له ثم
قال ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب
الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته ما هو انسان مثلا
او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل
من الواحد انه ماء وانسان هو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او
الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود انتهى وهذا الاستدلال
يكشف عن انه لا تحقيق واطلاع له بكلمات اهل الصناعة فان كلامه صريح في التفرقة
بين مفهوم المشتق وبين ما ينطبق عليه ويتحد معه واين هذا مما توهمه من
ان الموجود حقيقة علمية وانه هو الموجود حقيقة او كيف وما افاده الشيخ في
الواضحات بعيد عن البيان وما توهمه ما لا يتوهمه انسان ثم قال وقال الشيخ في
التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان
الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية انتهى وهذا الاستدلال ايضا
كسابقه بل هذا الكلام صريح في اعتبارية الوجود حيث قال اخيرا ان الوجود هو الموجودية
فمحصل هذا الكلام ان ضيق التعبير يدعونا الى ان نقول ان الوجود موجود
بمعنى انه ليس معه وما وراءه فهو صفة الماهية فان الموجودية صفة كالمعدومية

صفحه پایانی از نسخه «ب»

كتاب التوحيد

تأليف

العلامة المحقق المدقق الفقيه آية الله الحجة

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي طاب ثراه

من منشورات مكتبة دار العلم

آية الله البهبهاني بأهواز

طبع على نفقة حاج مهدي بن حاج محمد حسن [illegible] اصفهاني

صفحه عنوان چاپ قديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دلّ على ذاته بذاته وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته جلّ ان يحجبه
حجاب فيطرق له الشك والارتياب وتعالى عن ان يتصف بالظهور بلا خفاء التوى عنه النور
بالظلم والجلاء بالابهام تقدّس عما يراه وارتفع عن أن يجري عليه ما هو اجراه سبحان
نور السموات عن ان يشابه الخفاء والظلمات فهو التحقيق بحقيقة النور المتجلي عن
الخفاء والظهور كلت الالسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول عن ادراك كنه معرفته
لم يعلم له ماهية وماكيّة فيجانس المختلفات وكل دون ذلك تعبير اللغات وضل هنالك
التدبير في تصاريف الصفات فمن تفكر في ذلك يرجع طرفه اليه حسيراً و عقله مبهوتاً
الذي خلقه الخلق حجاب بينه وبينهم و مباينته اياهم مفارقة انّيتهم فاسماؤه تعبير و
افعاله تفهيم وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فمن
وصف الله فقد شبهه لا يتغير الله تعالى بانغيار المخلوق كما لا يتحدد بتحديد المحدود
سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله ، بتشعيره المشاعر عرف ان
لامشعر له وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا
ضد له وبمقارنته بين الامور عرف ان لا قرين له مؤلف بين متعادياتها مفرق بين متدانياتها
دالة بتفريقها على مفرقها و بتأليفها على مؤلفها ، ذلك قوله عزّ وجلّ ومن كل
شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون سبحان من لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص
الفطن ونشكره على ما خصّنا به من معرفته بأفضل بريته محمد صلى الله عليه وآله والمعصومين من
عترته عليهم السلام .

صفحه اول رساله در چاپ قديم

وقد يعقل نفس الواحدوقد يعقل من ذلك ان ماهية ماهو انسان مثلا او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان هوالذي هو واجب الوجودكما انه قد يعقل من الواحدانه ماءٌ و انسان هو واحد ، قال :

فغرق اذاً بين مهية يعرض لها الواحد او الوجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد وموجود انتهى .

و هذا الاستشهاد يكشف عن انه لا يتعقل واضحات كلمات اهل الصناعة فان كلامه صريح في التفرقة بين مفهوم المشتق و بين ما ينطبق عليه و يتحد معه واين هذا المعنى مما توهمه من ان للوجود حقيقة عينيّة و انه هو الموجود حقيقة اوّلاً كيف و ما افاده الشيخ من الواضحات الغنية عن البيان و ما توهمه مما لا يتوهم انسان .

ثم قال : قال : و ايضاً في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود ، فالجواب انه موجود بمعنى انّ الوجود حقيقته انه موجود فانّ الوجود هو الموجودية انتهى .

و هذا الاستشهاد ايضاً كسابقه بل هذا الكلام صريح في اعتبارية الوجود حيث قال : اخيرا فانّ الوجود هو الموجودية ، ومحصلُ هذا الكلام انّ ضيق التعبير يدعونا الى ان نقول : ان الوجود موجود بمعنى انه ليس معدوماً و الافهو صفة المهية فأنّ الموجودية صفة كالمعدومية ، هنا جف قلمه الشريف و قد وقع الفراغ من تحريره في غاية الاستعجال في الليلة المباركة الجمعة السابع عشر من شهر جمادي الاولى من شهور سنة ١٣٣١ و التمس الدعا و طلب الغفران من الناظرين لي و لوالدي .

صفحه پايانى رساله در چاپ قديم

كتاب التوحيد

أو رسالة "حق اليقين في معرفة أصول الدين"

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الذي دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته، جلّ عن أن يحجبه حجاب فيتطرّق إليه الشك والارتياب، وتعالى عن أن يتّصفَ بالظّهورِ بأن يغشاه النّورُ. ضادّ النّورَ بالظُّلَمِ والجلاء بالبهم، فتَقَدَّسَ عمّـا يراه، وارتفع عن أن يجري عليه ما هو أجراه.

سبحانَ نور السّماواتِ عن أن يضادّه الخفاءُ والظلماتُ، فهو الحقيقُ بحقيقةِ النّورِ المتجلّي عن الخفاء والظّهور. كلّت الألسُنُ عن تفسيرِ صفته، وانحسرت العقولُ عن إدراك كنهِ معرفته. لم يعلم له ماهيةٌ ومائيةٌ، فيجانس المختلفات، وكلّ دون ذلك تعبيرُ اللّغاتِ، وضلّ هنالك التّدبير في تصاريف الصّفاتِ، فمن تفكر في ذلك رجع طَرفُه إليه حسيرًا وعقله مبهوتًا.

(سبحان مَن لا يبلغه بعدُ الـهِمَمِ، ولا ينالُهُ غوصُ الفطن)[1]، الّذي خِلقتُهُ[2] الخلقَ حجابٌ بينَهُ وبينَهُم، ومباينته إياهم مفارقة إنّيتهم، فأسماؤه تعبيرٌ وأفعاله تفهيمٌ، وذاتُهُ حقيقةٌ وكنهُهُ تفريقٌ بينه وبين خلقه، وغيوره تحديدٌ لما سواه، فمن وصف الله فقد

---

١. ما بين القوسين ليس في «ب».

٢. في «ط»: «خَلقُهُ».

ألحد فيه، لا يتغيرُ اللهُ بانغيار المخلوق، كما لا يتحدّدُ بتحديدِ المحدودِ، سَبَقَ الأوقاتَ كونُهُ والعَدَمَ وجودُهُ والابتداءَ أزلُهُ.

بتشعيره[١] المشاعِرَ عُرِفَ أن لا مشعرَ له، وبتجهيره[٢] الجواهرِ عُرِفَ أن لا جوهرَ له، وبمضادّته بينَ الأشياء عُرِفَ أن لا ضِدَّ له، وبمقارنته بينَ الأمور عُرِفَ أن لا قرينَ له. مؤلِّفٌ بين متعادياتِـها، مفرِّقٌ بين متدانياتِها، دالّةٌ بتفريقِها على مفرِّقِها وبتأليفها على مؤلِّفِها، ذلك قولُهُ عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٣].[٤] ونشكرُهُ على ما خَصَّنا به من معرفتِهِ بأفضلِ بريتِهِ محمّد والمعصومين من عترته.

وبعدُ فيقولُ خادمُ الملّةِ والدّينِ محمّدهادي بن محمّدأمين (حشرهما الله مَعَ الأئمّة المعصومين، سلام الله عليهم أجمعين)، أنّ أقصى منيةِ الكمَّلين هو التّرقّي في درجاتِ اليقينِ والفوزُ بمقامِ الصدّيقين والعروجُ إلى ذروةِ حقِّ اليقين. وحيثُ إنّ الأنبياءَ هم المبعوثون للإرشادِ، فعلى العبادِ الاقتباسُ من أنوارهم وتتبّعُ آثارِهم، والاقتداءُ بهم في إيرادهم وإصدارهم.

وأمّا من برأيه استقلّ فقد ضَلّ وأضَلّ، فكم من كتاب دُوّنَ في هذا البابِ وهو للظّمآن المسترشدِ سرابٌ، وكم من شيطانٍ مُتزَيٍ بزي أكمَلِ أفرادِ الإنسان وهو[٥] في أسفلِ دركاتِ الغوايةِ، والناسُ يزعمونَ أنّه معدنُ الإرشادِ والهدايةِ. وها أنا بعونِ الله تعالى كاشفٌ للحجاب[٦] ومميزٌ للماءِ من السّراب.

فأقولُ: أنّ الوجودَ لا بدَّ له عما يخرجه من الإبهام، فلا يتحقّقُ إلا بعدَ التعين التامّ بالفصول المتنازلة إلى أن ينتهي إلى التّشخّص. فبعدَ التعين التامّ يتحقّق، والترتّبُ إنّما هو في الرتبةِ وفي التحليل، وهذا ما أشاروا إليه بقولهم: «إنَّ الشّيءَ ما لم يتشخّص لم يوجَد، وما لم يوجَد لم يتشخَّص». وأنّ التّشخصَ يساوقُ الوجودَ، فالحدُّ ذاتُ الوجودِ وخلوّه عنه سلبٌ للشّيءِ عن نفسه.

---

١. في «م»: «بتشعير».

٢. في «م»: «بتجهير».

٣. الذاريات / ٤٩.

٤. في «ب»: إضافة «سبحان من لا يبلغه بعد الهمم، و لا ينالهُ غوصُ الفطن».

٥. «وهو» ليس في «ب» و «ط».

٦. في «م»: «حجاب».

وبما حقّقنا ظَهَرَ أنّ الماهيةَ عينُ الوجودِ، وإنّما ينفكان في التّحليلِ، فيحملُ الوجودُ على الماهيةِ ويعرضُها باعتبار، كما أنّ الماهيةَ هي التي تعرضُ الوجودَ باعتبارٍ آخَرَ، وفي الحقيقةِ ليس هناك إلا الوجودُ الخاصُّ.

فالوجودُ الّذي هو نقيضُ العدم بنفسه لا يتقوّم، بل هو والحدُّ والتحديدُ مستندةٌ إلى أمرٍ وراءَ ذلك. فالمبدأُ تعالى ليس له ذاتٌ و وجودٌ، وإنّما نعبّـرُ بالعبارتين للإلجاء، كما هوَ الحالُ في جميعِ صفاتِ الجمال، وهذا أمتنُ بيانٍ مقتبسٍ من مشكاة النبوّة.

وببيانٍ آخَرَ: ماهيةُ الوجود وهو ما هو به هو هو بنفسها، خالٍ عن الوجودِ. فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي، فالنّقيضان مرتفعان في المرتبة. وهذه عبارةٌ أخرى عن أنّ الوجودَ بالنّظرِ إلى ذاته لا بدّ له من مبدأٍ منزّهٍ عن الوجود والذاتِ.

وببيانٍ آخَرَ: الوجودُ الّذي هو نقيضُ العدم حدٌّ لجهةٍ جامعةٍ بينهما يتقابلان فيها؛ ضرورةَ أنّ التّقابلَ بأقسامه لا يتحقّقُ من غيرِ جامعٍ، وهو السّـرُّ في عدمِ انقسامِ الجامع إلا إلى ما يجمعه. فالمقسمُ معتبرٌ في الأقسامِ، فمن حيثُ إن المفهومَ ينقسمُ إلى الموجود والمعدوم لا ينقسم إلى العالم والجاهل، ومن هذه الحيثية لا ينقسم إلى الحسَن والقبيح، وبالاعتبار الذي ينقسم إليهما لا ينقسم إلى المتحرّك والساكن. فإذا تحقّق أنّه عينُ الحدِّ ظهر عدم صلوحه للقيّومية.

وببيانٍ آخَرَ: أنّ الوجودَ لو كان مقتضى ماهيته، لم يعقل أن يكون محدوداً، فإنّه تخلّفٌ للمعلول عن العلّةِ. فإنّ التميّزَ بالحدود والأعدام، ونفسُ الوجود من حيث هو ليس له أقسامٌ، مع أن عليّةَ غيرِ الوجود للوجود إجتماعٌ للنقيضين. كما أن عليةَ الشّيءِ لنفسه تقدّمٌ له عليه، فحيثُ لم يستند إلى ذاته فهو معلولٌ لبارئه.

وببيانٍ آخَرَ:أنّ الموجودَ إمّا مستغنٍ وإمّا مفتقرٌ. أمّا الثاني فلا يكونُ مبدءاً؛ لأنّ المفروضَ أنّه معلولٌ لعلّته بواسطته، ولو استقلّ الفاقد بالعطاء[1] إجتمع النقيضان. وأمّا الأولُ فلا يعقلُ فيه الحدوثُ بعد أن لم يكن؛ لأنّ هذا مناقضٌ للاستغناء في وجوده عما سواه، فإنّ مرجعه إلى أنّ ذاته يكفي في وجوده، فكيفَ يتخلّفُ الوجودُ عن الذاتِ؟

---

١. في «م»: «بالإعطاء».

وبهذا البيان ظهر بطلانُ الترجّحِ من غير مرجّحٍ، فإنّ مرجعَه إلى اجتماعِ النَقيضين وارتفاعِهما، وتَبيّنَ بطلان الأولوية الذاتية والعرضية، وظهر الاستغناءُ عن التمسك بالدّورِ والتّسلسلِ وإبطالهما. كما أنّه ظهر من جميع ما تقدّم أنّ إثباتَ المبدأ تعالى لا ينفك عن التوحيد؛ ضرورةَ أنّ الحدَّ ينافي الوجوبَ، والتعدّد لا يعقل إلا بالحدود.

كما أنّه تبيّن أنّه تعالى منزّهٌ عن الوجود والماهية وعوارضما[١]، وأنّ نسبة كلِّ صفةٍ كماليةٍ إليه تعالى إنّما هي من جهة ضيقِ المجال، وإلا فهو منزّهٌ عن جميع الأعراضِ. وظهر أنّه لا نسبةَ بينه وبينَ الخلق حتّى على وجهِ التباين. فظهر فسادُ شبهة وحدة الوجود. فإنّ الوجود بزعمهم هو الواجبُ، وقد تبين أن الوجودَ لا يصلحُ للقيومية، وتبين أيضًا أنّ الماهيةَ حدٌّ له ينتزعُ من الاكتناف بالعدم، وعلى زعمهم الفاسد هي الأعيانُ الثّابتةُ، والوجودُ متجلٍّ فيها.

مع أنّ هذا كلامُ من لا شعورَ له؛ حيثُ إنّ تفكيك الثبوت عن الوجود وتوهُّمَ أنّ العلمَ مع أنّه عينُ الذّات الذي هو بزعمهم عينُ الوجود، منشأٌ لثبوت المعلوم قبل وجوده، مع تبعيّة العلم للمعلومِ واعترافهم به، سفسطةٌ محضَةٌ. وأهلُ هذا المذهب أظهرُ مصاديق السّوفسطائية؛ حيثُ ينكرون وجودَ جميعِ المحسوسات حتّى أنفسهم، ولا سفسطةَ أَعظم منه. كما أنّهم ينكرون أحيانًا بعثَ الرّسل وإنزالَ الكتبِ والحشر والنشر والثواب والعقاب.

وتارةً يدّعون أنّ الأنبياءَ عليهمالسلام إنّما بُعِثوا لأن يأمروا بعبادةِ الأوثانِ وغيرها، وأنّ النهي إنّما هو للجمود على معبودٍ خاص، وأنّ عبادةَ عيسى وقولهم: «إن المسيح هو الله»[٢] محضُ الإيمانِ، وأن العجلَ هو ما أمر موسى بعبادته وأوصى به أخاه هارون، وهو الذي كان في الألواح، وأنّ عبادة فرعون أيضًا كغيره مما أمر به الله.

بل ادّعى إمامُهُم الشيخ الأعرابي[٣] أنّه في مقام المكاشفةِ رأى أنّ الهوى مستقرّ على عرشه وكان أعظم مجلى للرب، وأن عبادته بالزنا وشرب الخمور وقتل الأنبياء

---

١. في «م»: «عوارضها».

٢. إشارة إلى الآية: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم).

٣. المرادُ بالشيخ الأعرابي هو محيالدين ابن عربي.

والمحاربة مع الله أنسب[1] وأدخلُ في الترقي إلى درجاتِ القرب إلى الله من الصّلاةِ والصيامِ وغيرهما ممّا لم يعبد فيه الهوى. وهو تارةً ينكرُ الخلودَ، وأخرى يدّعي أنّ العذابَ من العذبِ، وأخرى يقول: إنّ جهنّم هو الله.

وسنتلو عليكَ تفصيلَ ما أجملناه بعونِ الله جلّ جلالُهُ. ثم بعد هذا كلّه يدّعون الربوبيةَ تارةً والأفضليةَ من الأنبياء حتّى خاتم النبيين صلّى الله عليه وآله أخرى، فضلّوا وأضلّوا. و بالجملة فالمتكلّمون قاطبةً (وبعض الأواخر من المنتحلين إلى الحكمة)[2] لعدمِ تعقّلهم حقيقةَ الماهية والوجود وعروض أحدهما للآخر، إشتبه عليهم الأمرُ، فوقعوا في حيرةٍ واضطرابٍ، وصدر عنهم ما يضحك منه[3] الثكلى في كلّ باب.

فمنهم مَن زَعَمَ أنّ الماهيةَ غيرُ مجعولةٍ وأنّ المجعولَ هو الوجودُ؛ لأنّ كونَ الشيءِ نفسه لو كان متوقّفًا على جعلِ جاعلٍ لَزِمَ سلب الشّيءِ عن نفسه، فالماهيةُ ماهيةٌ حالَ العدمِ، إلّا أنّها غيرُ موجودةٍ. قال قائلهم: «ما جعل اللهُ المشمشةَ مشمشةً[4]، بل جعلها موجودةً».

ومنهم من قال: أنّ الوجودَ غيرُ قابلٍ للجعلِ، وإلا لَزِمَ سلبُ الشّيءِ عن نفسه، فالوجودُ وجودٌ أزلًا وأبدًا بنفسه من غيرِ حاجةٍ إلى جاعلٍ، وهذا عينُ الوجوبِ، والوجودُ[5] مساوقٌ للواجبِ، ولا يتّصفُ شيءٌ من الممكناتِ به إلا على وجه الإضافةِ.

والقائلون بأصالةِ الماهيةِ ذهبوا إلى أنّ الوجودَ عرضٌ اعتباري يعرضها في الذّهن. والتزموا بأنّ للماهيةِ تحقّقين ووجودين، خارجي وذهني، وزعموا أنّ الوجودَ الذّهني ظلّي ضعيفٌ، فللماهيةِ أفرادٌ خارجيةٌ وذهنيةٌ. وزعموا أنّ هذا هو المصحّحُ للقضيةِ الفرعيةِ، وجعلوه أصلًا للفروع الكثيرةِ، واستدلّوا عليه بأدلّةٍ سخيفةٍ. مع أنّ الوجودَ الذّهني مَعَ فساده في نفسه لا يدفعُ المحذورَ، على ما سيظهرُ إن شاء الله تعالى.

---

١. في «م»: «أقرب».

٢. ما بين القوسين ليس في «م».

٣. في «ط»: «يضحك به الثكلى»، و في «م»: «يضحك الثكلى».

٤. «مشمشة» ليس في «م» و «ب».

٥. في «م»: «الوجود».

وكشف الحجاب أنّ الوجودَ عينُ هويته ونفسُ ماهيته، كما هو محصّلُ عروض الوجود للماهية، والتفكيك إنّما هو بالتحليل. وكذا الحملُ والعروض، فقبل التحقّق الذي هو عينُ الواقع والخارج لا وجودَ ولا ماهية ومعه لا تعدّد[1] ولا تمايزَ.

فالحيوانيةُ مثلًا نحوٌ من الوجودِ؛ لأنّ الحركةَ بالإرادة والحسّ وجودٌ، والمعدوم لا يعقلُ أن يكونَ حيوانًا أو حسّاسًا. وكذا النطقُ وهو إدراك الكلياتِ وملكة اكتساب النظريات نحو وجودٍ، والمعدوم ليس ناطقًا بالضرورةِ. وكذا الحالُ في جميع الأجناس والفصول والأنواع الملتئمةِ منهما المرتّبة، فإنّه صرفُ الفرض.

وليس كون الإنسانِ قبلَ الوجودِ إنسانًا، وكون الوجود وجودًا قبلَ التحقق إلا بمجرّدِ الفرض. فعدمُ كونِ الإنسان والوجود قبلَ التحقق إنسانًا ووجودًا مخالفٌ للفرضِ، لا أنّه سلبٌ للشيء عن نفسه.

كيفَ وليس هناك شيءٌ ولا نفسٌ بالفرض؟ ألا ترى أنّ اجتماعَ النقيضين لو كان إجتماعًا تحقيقًا لكان متحقّقًا، وإنما هو مجرّد فرضٍ. فقولُنا: «إجتماعُ النّقيضين مستحيلٌ»، معناه أنّ ما فرضناه إجتماعًا ليس باجتماعٍ تحقيقًا، بل إنّما هو فرضٌ غيرُ واقعٍ.

ومعنى قولنا: «الإنسانُ ليس بموجودٍ»، أنّ ما فرضناه إنسانًا ليس بإنسانٍ تحقيقًا، بل إنّما هو فرضٌ وتقديرٌ. فالإنسانيةُ التحقيقيّةُ، وهو الحيوانيةُ مع النطقِ، عينُ الوجودِ. فكيفَ يكونُ متحرّكا بالإرادةِ ومدركا للمعقولاتِ، وهو لا وجودَ له؟

ومن خَفِي عليه هذا المعنى خبَط خَبْط عَشْواء، فبينُ مَن ذهب إلى أنّ التقررَ[2] مرحلةٌ سابقةٌ على الوجود، ومَن توهّم أنّ بينَ الوجود والعدم مرحلةٌ تسمّى بالحال، ولم يتعقّلوا أنّ ارتفاعَ النّقيضين محالٌ. أ ترى أنّ شريك الباري تعالى شريكٌ غيرُ موجودٍ، مع أنّ الشرك معه عبارةٌ عن وجوبِ الوجود!

وبما حقّقنا ظهر أنّ الوجودَ لا كلّي ولا جزئي، فإنّ ماهيتَه تنقسمُ إليهما. ومرجعُهُ إلى أنّ الوجودَ بلحاظ ذاته وحقيقته يترتّبُ عليه الأحكامُ، فهو لا جوهر ولا عرض إلى غير ذلك من الجهاتِ، فما لا ماهيةَ له لا يتّصفُ بشيءٍ من الأوصافِ.

---

١. في «م»: «لاتتعدّد».

٢. في «ط»: «التقرير».

فما اشتهر من أنّ الواجبَ كلي منحصرٌ في الفردِ من الأغلاطِ، فإنك قد عرفتَ أنّه تعالى منزّهٌ عن الذّاتِ والماهية، بل نسبةُ الوجودِ إليه لضيق المجال، وأنَّ المعنى إنّما هو التنزيهُ عن نَقصِ العَدَمِ. كما أنّه ظهر أنّ النّزاعَ في أنّ الكلّي الطبيعي موجودٌ أم لا، مما لايقعُ بينَ المحصّلين.

فإنّ معنى عروضِ الوجود للماهيةِ أنّ الملحوظَ أولًا في الوجودِ إنّما هو حدّه المعين له، لا أنّ هناك عارضًا ومعروضًا وعروضًا، وهذا المعنى لا مجالَ فيه للإشكال. ومثلُهُ في الغرابة القولُ بأنه في ضمنِ الفرد، أو أنّ وجودَه بمعنى وجود الفرد، فإنّ الفردَ ليس إلا الكلّي الموجود، أي الوجود مع التعين.

والحاصلُ أن معنى قولنا: «إنّ الطّبيعي موجودٌ»، أنّ ذاتَ الوجودِ متحقّقٌ. وليس حالُه حالَ ما لم يخرج عن الفرض، كاجتماعِ النقيضين. وزعم بعضُ مَن لا تحصيلَ له أنّ الكلّي منتزعٌ من الأفرادِ ولا وجودَ له، وهو لم يتعقّل معنى الفرد والكلي، ولم يميّز التأصّلَ من الانتزاعِ، وما أشبه هذه المقالةَ الشّنيعةَ بما يحكي عن آخر من وجود الكلّي لا بأنّ يكون فردًا.

وبالجملة فجميعُ ما صدر عن المتكلّمين، إلا بعض ما قلّدوا فيه الحكماء الأساطين، خصوصًا الصوفية منهم، من الخرافات. ونحن بتوفيق الرّبِّ جلّ جلاله نتعرّضُ أولًا ما نسجته الصوفية، فإنّهم بمزخرفات كلماتهم أضلّوا جُلّ الأزكياء. فالواجبُ البدارُ إلى قلعِ ما أسّسوه، وإزاحة ما أبدعوه. قالوا:

«الوجودُ[١] واجبٌ لذاته؛ إذ لو كان ممكنًا لكان له علةٌ موجودةٌ، فيلزمُ تقدّم الشيء على نفسه».[٢]

وهذه مغالطةٌ محضةٌ، ناشئةٌ عن عدمِ تعقّل حقيقةِ افتراقِ الوجودِ عن الماهيةِ، فإنّ أحكامَ ذات الشيء كيف لا تجري عليه؟ وقد عرفت أن الماهيةَ هويةُ الوجودِ فهي هو، كما أنّه هي. فاستغناءُ الوجودِ عن العلة عبارةٌ أخرى عن استغناء الماهية عنها، مع أن الماهيةَ مع قطعِ النظر عن الوجودِ لا علّة ولا معلول. فإنه لا علّيةَ إلا في مرحلة

---

١. في «ط»، و «ب»: «الوجوب».

٢. شرح فصوص الحكم للقيصري: ١٧.

الإيجاد. والحاصلُ أنّ الماهيةَ إنّما تفتقرُ إلى العلّةِ في إيجادها لا في نفسها. نعم هي أيضًا[١] معلولةٌ ومصنوعةٌ تبعاً، فإنّ الحدّ لا يتخلّفُ عن المحدودِ.

فمحصّلُ ما تندفع به هذه الوسوسة، أنّ كلّ شخصٍ من أشخاصِ الوجودِ مفتقرٌ إلى وجودِ شخصٍ آخر، إلى أن ينتهي إلى ما هو منزّهٌ عن الحدود. فاختلافُ العلّة والمعلول إنّما هو بالحدود، لا من حيث مفهوم الوجود. فاحتياجُ الوجودِ إلى الوجودِ مع قطع النظر عن التعينات والحدود تفكيك للحدّ عن المحدودِ.

قال القيصري بعد ما ذكره:

«لا يقال الممكن في وجوده يحتاجُ إلى علّةٍ وهو غير موجودٍ عندنا، لكونه اعتباريا».[٢]

وحاصلُ الإشكال أنّ الممكنَ في وجوده يحتاجُ إلى العلّة، والوجودُ لا وجودَ له حتّى يحتاج إلى علّةٍ، فإنّه أمرٌ اعتباري. ويمكن إرجاعُهُ إلى ما حقّقنا من أنّ الأحكامَ إنّما هي لذاتِ الوجود، فمع فرضِ افتقارِ الماهية في وجودها إلى العلّةِ لا معنى لافتقارِ الوجود مع قطع النظر عن ماهيته إليها، وهذا معنى كونه اعتباريا.

والماهيةُ متأصّلةٌ؛ يعني أنّ في مرحلة التفكيك، فالأصلُ ذاتُ الوجود لا المفهومُ المنسلخ عن ذاته، فإنّه حينئذٍ اعتباري صرفٌ، لا بمعنى عدم تحققه إلا باعتبار المعتبر، بل بمعنى أنّ الوجودَ مع قطع النظر عن تعينه ينتزعُ من الذوات تحليلًا. والمتحقّق في الخارج تحقيقًا إنّما هو ذواتُ الوجودات، لا الاعتبارُ المجرّدُ عن الذاتِ. وإلا فلا إشكالَ في أنّ الوجودَ عينُ التحقّقِ، والماهيةُ حدٌّ له منتزعٌ من إكتنافه بالعدم.

وأجاب عنه بـ:

«أنّا لا نسلّمُ أنّ الاعتباري لايحتاجُ إلى علة، فإنه لا يتحقّقُ في العقل إلا باعتبار المعتبر، فهو علّته». إنتهى[٣].

ويظهرُ من هذا الكلام أنّه، كغيره من أهلِ هذا المذهب، لا خبرةَ له بالصّناعة. فإنّه

---

١. «أيضًا» ليس في «ب».
٢. شرح الفصوص الحكم: ١٨.
٣. شرح الفصوص الحكم: ١٨.

زَعَمَ أنّ المعتبِرَ يوجِدُ الأمرَ الاعتباري في عقله، وأنّ علّته هو الشخص المعتبِر. فالوجودُ على طريقة المحققين يوجِدُهُ المعتبِرُ في عقله، وكذا الفوقيةُ والتحتيةُ وغيرهما ممّا لا يحصى من الجهات الإعتبارية. ولولاه لم يكن لها تحققٌ. فما في نفس المعتبِر ليس علما؛ لأنّ النسبةَ مع قطع النظر عن ذهنه لا تحقّق لها.

وهذا التوهّم من الشّناعةِ بمكانٍ؛ حيثُ إنّ موضوعاتِ الأمور الإعتبارية معروضةٌ لها، وإن لم يكن عقل ولا عاقل. كيف والنسبة الخارجية لا يعقلُ أن تحصّل بالخطورِ، بل الأمرُ الاعتباري قسيمُ المتأصّل، فهو ما يتبع في تحققه غيرَه، فوجودُهُ عينُ وجود ما ينتزع منه، لا أنّه لا تحقّقَ له إلا في العقلِ[1].

كيف ولو كان فاعله وموجده هو المعتبِر وموضوعُه عقله لم يكن للقضايا حقيقة. فوجود الأفلاك والعقول مثلًا عارضٌ لعقله، وكذا الأبوّةُ والبنوّةُ وفوقيةُ السماء وتحتيةُ الأرض أحوالٌ لعقل هذا القائل. فإنّ المفروضَ أنّ تحقّقه في عقله بتعقّله، فالعقلُ هو المدرك للتميّز والاتّصاف، ففاعله هو الفاعلُ لمعروضه لا العاقل بتعقله.

واستدلّوا أيضًا على أنّ الوجودَ هو الحقُّ، تعالى عما يقول الظّالمون علوًا كبيرًا، بأنّ طبيعةَ الوجودِ من حيثُ هي هي حاصلةٌ للوجودِ الخاصِّ الواجبي، وهو في الخارج. فيلزمُ أن تكون تلك الطبيعةُ موجودةً فيه، ولكن لا بوجودٍ زائدٍ عليها. وحينئذٍ لو كانت ممكنةً لكانت محتاجةً إلى علة ضرورةً. ومحصّلُهُ أنّ الوجودَ كلي طبيعي ذو أفرادٍ، ومن مصاديقه الوجودُ الخاصُّ الواجبي، وهو في الخارج، فطبيعةُ الوجودِ الموجودة فيه موجودةٌ في الخارج.

ولا ريبَ أن تحقّقها فيه بنفسها لا بوجودٍ زائدٍ عليها، فلا بدّ أن يكونَ تحقّقُها في جميع المصاديقِ على هذا المنوال. ضرورة أنّ الطّبيعةَ ساريةٌ في المصاديق، ولا يختلفُ حالُها بإختلافِ أفرادها فيما يرجع إليها من حيث هي هي. فثبت أنّ الوجودَ مطلقًا يتحقّقُ في الخارج بنفسه. وهذا ما ادّعينا من أنّه هو الحقُّ.

وفيه أنّ طبيعةَ الوجودِ هي الماهيةُ، فإنّ الماهيةَ ماهيةُ الوجودِ، كما أنّ الوجودَ وجودُ الماهية. فالوجودُ المنسلخُ عن الماهية تحليلًا لا طبيعةَ له، كما أنّ الطبيعةَ لا

---

١. في «ب»: «إلّا الخيال في العقل».

طبيعة لها. وهذا معنى كونِ كلِّ شيء موجودًا بالوجودِ والوجودُ بنفسه، وأنّ وجودَ الوجودِ ليس زائدًا عليه. بخلافِ غيِره، فإنّ الغيرَ إنّما هو ذاتُ الوجودِ المسمّى بالطبيعة والماهيةِ، فزيادةُ الوجودِ عليها تحليليةٌ.

ولا مجالَ لهذا التحليل بعدَ الإنحلال، فالطبيعةُ موجودةٌ والوجودُ وجودٌ والطبيعةُ طبيعةٌ. وهذا هو السّرُّ في أنّه لو كان للوجود وجودٌ لزم التكرّر،فإن المفروضَ انسلاخه عن الذاتِ. ومع ذلك فلو كان له ذاتٌ لم يعقل وقوفه على حدٍّ.

وبهذا البيان ظهر أن الطبيعةَ أيضا اعتبارٌ، بمعنى أنّه لو لا التحليلُ لم يغاير الوجود، فهو حدٌّ له يتعين به، فهو عينه بل ذاته وحقيقته. وفرضُ انفكاكه عن الماهية مرجعُهُ إلى ملاحَظَةِ الشيئية مع قطعِ النظر عن ذاتها، وهذا معنى كونِ الخارج ظرفًا للوجود لا لوجودِهِ، وأنّ الماهية وجودُها في الخارج، فإنّ الوجودَ بعدَ التحليل يضافُ إلى ذاته. وأمّا إلى نفسه فلا معنى له، وإلا لكان الوجودُ عينَ الطبيعة في التحليل. فالوجود في الخارج بنفسه معنى لا يصحُّ أن يقال أنّه ذاتٌ وجد في الخارج، بخلاف ذاته المسمّى بالطبيعة والماهية، فلا يصحّ أن يقال أنّها في الخارج بل وجودها في الخارج.

فظهر أنّ توهّمَ أن طبيعة الوجود موجودة في الوجود الخاصّ لا يقع إلا لمن لم يتعقّل معنى لفظ الوجود والماهية، وأنّه فاقدٌ للشعور، ﴿**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾[1]. ثم إنّ هذا التكلّف التامّ لايترتّبُ عليه ما يرومه[2]، فإنّ عدم زيادةِ الوجود على الوجود وكونه وجودًا بنفسه قادحٌ في وجوبه وكونه قيّومًا. فإنّك قد عرفت أنّ هذا معنى كونه اعتباريا. لأنّ مرجعه إلى أنّ الحكمَ إنّما هو لذاته المسمّى بالماهية، فهو اعتبارٌ صرفٌ وإبهامٌ محضٌ، لا يحكم عليه بشيء من الأحكام.

وبالجملةِ كونُ الوجودِ مخالفًا لماهيته في ازدياد الوجود في الثاني دونَ الأولِ مسلّمٌ لا نزاعَ فيه، لكنه موجبٌ لكونه اعتباريا، لا أنّه دليلٌ على الوجوب، بل إنّما هو دليلٌ على أنّه اعتبارٌ صرفٌ في الممكن، غيرُ صالح لِشيء من الأحكامِ. فالوجودُ ليس كلّيا له أفرادٌ، وإلا لكان الواجب تعالى الذي هو فردٌ بزعمه الفاسد للوجود، مركبًا، مع أنّه من خواصّ الإمكان.

---

١. النور / ٤٠.

٢. في «ب»: «يرونه».

واستدلّوا أيضًا بأنّ الوجود ليس بجوهر ولا عرضٍ؛ لأن الجوهرَ موجودٌ في الخارج لا في الموضوعِ أو ماهيته، إذا وجدت كانت لا في الموضوع، والعرض موجودٌ في الموضوع والوجودُ ليس موجودًا، والممكن إمّا جوهرٌ أو عرضٌ، فثبت أنّه الواجب.[١]

و فيه أن تخصيصَهُم الماهيةَ بهذا التقسيمِ إنّما هو لعدمِ صلوحِ الوجودِ الملحوظ منسلخًا عن ذاته وماهيته، لأن يحكم عليه بهذه الأحكام، فإنها ثبتت للوجود بلحاظِ ذاته المعبّر عنه بالماهيةِ. فالمستدلُ لم يتعقّل أنّ تقسيمَ الماهية إلى الجوهر والعرض إنّما هو تقسيمٌ للوجودِ لا بشرط، فإنّ الماهيةَ ماهيةُ الوجود وهويتُه وذاتُه.

وكيف يخفى على عاقل أنّ الحكمَ الثابتَ لذاتِ الشّيء ثابتٌ له نفسه، فانسلاخ الوجودِ عن الماهيةِ تحليلٌ صرفٌ في التعليماتِ، لا كما يتوهّمه أساطينُ الصّوفيةِ وكبرائهم من المغايرة التحقيقية. وإن شئت قلت: أنّ الممكن إنّما يكون جوهرًا أو عرضًا إذا كانت ماهيةً، وأمّا الوجود فلا؛ حيث أنّه اعتبارٌ صِرفٌ، فهو في الحكمِ تابعٌ لمنشأ انتزاعه.

واستدلّوا أيضًا بأنّ الوجودَ لا حقيقةَ له زائدةً على نفسه، وإلا لكان كباقي الموجوداتِ في تحقّقه بالوجودِ ويتسلسلُ، وكلّ ما هو كذلك فهو واجبٌ بذاته؛ لإستحالةِ انفكاك ذات الشّيء عن نفسه.[٢]

وفيه أنّ الوجودَ لا بشرط، أي من غير تحليله إلى ذاتٍ ووجودٍ، لا يمكن خروجُهُ عن الإبهام إلا بالحدود وهي الماهياتُ، وفي التحليل لا محالة ينحلُ إلى وجودٍ و حقيقةٍ زائدةٍ عليه. وأمّا بشرط لا، أي المقابل للماهية المنسلخ عنها، فهو وإن لم يكن له ماهية إلا أنّه أمرٌ اعتباري، فماهيتُهُ لوحظت منفصلةً، ومع التجريد لا يعقل أن تكون له ماهيةٌ أخرى. وهو السّرُّ في لزومِ التكرر الذي عبّر عنه المستدلّ بالتسلسلِ، جهلًا منه بأنّه في لسان أهل العلم عبارةٌ عن خصوصِ عدم تناهي العلل والمعلولات. ولهذا قالوا: «كلّما لزم من وجوده التكرّر فهو أمرٌ إعتباري».

ثم إنّ كونَ الشّيء نفسَهُ ليس معنى وجوب الوجود؛ ضرورةَ أنّه فرقٌ واضحٌ بينَ الاستغناء عن العلةِ وبين كونه ذاتَهُ ونفسَهُ. فمن هذه الجهة لا فرقَ بينَ الوجود والماهية

---

١. راجع شرح فصوص الحكم: ١٨.
٢. راجع شرح فصوص الحكم: ١٨.

والعدم، فإنّ كلًّا من الماهيةِ والعدم نفسُه، بل المستحيلُ أيضًا لا يجوز سلبه عن نفسه. وقد حقّقنا آنفًا أنّ نفسَ الوجود وذاتَه وما به هو هو إنّما هو الماهية، فالوجودُ المنسلخُ عن الماهية ليس وجودًا، كما أنّ الماهيةَ المنسلخةَ عن الوجودِ ليس ماهيةً، فالأمرُ العامُّ المنسلخُ عن الهوياتِ والتعيّناتِ المعبّر عنه بالوجود إعتبارٌ محضٌ جُرّد عن نفسه.

فيصحُّ لنا أن نقولَ: لولا الخلفُ أنّ الوجود المقابل للماهية ليس وجودًا، فإنّه لا يكون هو إلا بما به هو هو، ولا نعني بالماهيةِ سواه. فلا أضعف من الوجود المقابلِ للماهيةِ؛ حيثُ أنّه جُرّد عما به هو هو في التحليل، فكيف يتوهّمُ أنّه الواجب، كما ذَهَبَ إليه الظّالمون تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. فهو بهذا الإعتبار لم يبلغ درجةَ الإمكانِ، فإنه إنّما يكون ممكنًا بلحاظِ ذاته المعبّر عنه بالماهية، فهو أضعفُ اعتبارٍ لا يصلح لأن يحكمَ عليه بالإمكان والإستحالة والوجوب.

قال القيصرى بعدَ ما استدلّ بهذا الدليلِ:

«فإن قلت: الوجوبُ نسبةٌ تعرض الشّىءَ نظرًا إلى الوجودِ الخارجي، فما لا وجودَ له في الخارج زائدًا على نفسه لا يكونُ متّصفًا بالوجوب. قلتُ: الوجوبُ عارضٌ للشىء الذي هو غيرُ الوجود باعتبار وجوده.أمّا إذا كان ذلك الشىءُ عينَ الوجودِ، فوجوبه بالنظر إلى ذاته لا غير. لأنّ الوجوبَ يقتضي التغايرَ مطلقًا لا بالحقيقة، كما أنّ العلمَ يقتضي التغايرَ بين العالم والمعلوم، تارةً بالاعتبار وهو عندَ تصور الشىء نفسه، وتارة بالحقيقة وهو عند تصوره غيره». إنتهى[1].

وشىءٌ من الاعتراضِ والجوابِ لا يرجَعُ إلى محصّل. أمّا الأولُ فلأنّ الوجوبَ عبارةٌ عن الإستغناء عن العلّة والقيّوميّة، فما له وجودٌ لا يعقل أن يكون واجبًا، فإزديادُ الوجودِ على الذات من خواصِّ الممكن، فكيف يكون به قوامُ وجوب الوجود؟ وأمّا الثاني فلما عرفتَ من أنّ وجوبَ الوجودِ لا يقتضي التغايرَ أصلًا، لا أنّ هناك تغايرًا بالإعتبار. كيف ولو كان كذلك لزم التركبَ، فإنّ تغايرَ الماهية مع الوجود في الممكناتِ أيضًا ليس إلا بالإعتبار. وكأنه لم يتعقّل حقيقةَ الوجودِ والماهيةِ، وزعم أنّ المغايرةَ تحقيقيةٌ.

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٨.

واستدلّوا أيضًا بأنَّ كلَّ ما هو غيرُ الوجود يحتاجُ إليه من حيث وجوده وتحققه، والوجود من حيث هو وجودٌ لا يحتاجُ إلى شيء، فهو غني في وجوده عن غيره، وكلُّ ما هو غني في وجوده عن غيره فهو واجبٌ، فالوجودُ واجبٌ بذاته.[١]

وفيه أنّه مغالطةٌ ناشئةٌ عن عدمِ تعقّل معنى الوجود والماهية، وعدم التميز بين كون الشيء نفسَهُ وبين الاستغناء عن العلة. فنقول: أنَّ احتياجَ كلٍّ ما هو غير الوجودِ إليه ليس بمعنى كون الوجود علةً لإيجاده، وإلا لزم كونُ الشيء علةً لنفسه. فاستغناءُ الوجودِ عن وجودٍ آخر أيضًا ليس عبارةً عن القيومية، بل بمعنى أنّه نفسه؛ ضرورةَ أنّه فرقٌ واضحٌ بينَ عدمِ ازديادِ الوجودِ على نفسه، الذي مرجعه إلى أنّ الوجودَ ليس ماهية، وبين الاستغناء عن العلة. فإنّ العلة لا يجعل الوجودَ وجودًا، بل إنّما هو يخرج الفرض إلى العين، فما كان وجودًا بالفرض يحقّقه، وهذا معنى عروض الوجود للماهية.

وببيانٍ آخرَ: إحتياج الماهية إلى العلّة عبارةٌ أخرى عن إحتياج الوجود، فإنّ الماهيةَ ذاتُ الوجود، وهي إنّما تحتاج إلى العلّة في إيجادها، وهو عبارة أخرى عن احتياج وجودها إلى العلة. فظهر أنّ المتوقِّفَ على العلّة إنّما هو الوجود لا الماهية، وإن كانت مصنوعةً تبعًا.

وتبين أنّ ازديادَ الوجود على الماهيةِ إنّما هو بحسب التحليل، فإنّ الماهية ماهيةُ الوجود وتعيّنُه وحدُّه وذاتُه، فعدم ازدياد الوجود على الوجود دليلٌ على أنّه أضعفُ اعتبارٍ، فإنّ الزيادةَ عبارةٌ أخرى عن كون المعروض ذاتًا للوجودِ وتعينا له، مخرجاً له عن الإبهام. والوجود المقابل للماهية عبارةٌ عن المفهوم المبهم المنسلخ عن الذات المعينة له.

ولهذا لا معنى لأن يقال أنّه في تحققه يحتاج إلى طروّ وصفٍ عليه مسمّى بالوجود، وهذا مرجعه إلى أنّه لإبهامه غير صالح لأن يحكم عليه، لا أنّه غني عن الإتصاف، مع أنّ مغايرة وجود لوجود إنّما هي بالحدّ المعين له وهو الماهية. فهذا هو السّرُّ في عدم تعقّل وجود الموجود كما للماهية، وأين الإبهام عن القيمومية؟

---

١. راجع شرح فصوص الحكم: ١٨-١٩.

(وبالجملة، فالدليلُ المزبورُ يدلّ على أنّ الوجودَ وصفٌ صرفٌ لا يتعقّلُ من غير موصوف، ولا يصحُّ للقيومية، فإنّ محصّله أنّه تحقق كلّ متحقق، فكلّ ما يوصفُ بالتحقق فالوجود صفته، فإنّه التحقق فلا يعقلُ استقلاله ولا إتصافه بالتحقق، وإلا لكان موصوفًا وصفةً ومعروضًا وعرَضًا، فكلّ ماهية بإعتبارعروض الوجود له موجودٌ، فهو تحقّق الذات، فذات الوجود متحقّقٌ به.

وهذا معنى قولنا: أنّه أمرٌ إعتباري، فإنّه عينُ التحقق تحقيقًا وغيره تحليلًا. فكيف يتوهّمُ أنّ نتيجةَ هذا البرهان إستغناء الوجود عن العلة؟ مع أنّ نتيجة استحالة وجوبه وأنّ الإمكانَ لازمٌ له عقلًا؛ لاستحالة انفكاكه عن المعروض الذي هو ذاته).[١]

قال القيصرى بعد ما ذكر هذا الدليلَ:

> فإن قلت الوجودُ من حيث هو هو كلّي طبيعي لا يوجد إلا في ضمن فردٍ من أفراده، فلا يكون الوجود من حيث هو واجبًا، لإحتياجه في تحققه إلى ما هو فردٌ منه. قلتُ: إن أردتم بالكبرى الطبائعَ الممكنة الوجود فمسلّمٌ، ولكن لا ينتج المقصود؛ لأنّ الممكنات من شأنها أن يوجد ويعدم، وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك؛ لما مرّ. وإن أردتم ما هو أعمّ منها فالكبرى ممنوعةٌ. وليتأمّل في قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[٢]، الآية.[٣]

وكلٌّ من الاعتراضِ والجوابِ يكشفُ عن عدمِ تعقّله شيئًا من البديهياتِ فضلًا عن النظرياتِ. أمّا الأولُ فلأنّ الوجود المقابل للماهية لا معنى لكونه كلّيا أو جزئيا، فإنّ كونَ الماهيةِ كلّيةً عبارةٌ عن أنّ طبيعة الوجودِ متّصفةٌ بالكلّيةِ، فاتّصافُ الوجود العارض للماهية بذلك مرّةً أخرى لا معنى له، مع أنّ الفردَ ليس إلا الكلّي الموجود، فلا معنى لإحتياج الشيء إلى نفسه وكونه في ضمن نفسه.

فالصحيحُ أن يقال: أنّ الوجودَ في نفسه مبهمٌ لا يخرج عن الإبهام إلا بالتعيّن، فهو مفتقرٌ في نفسه إلى ما به تحصّل له نفس وعين، وهذا من خواصه. فإنّ كونَ الشيء نفسَه أبدهُ البديهيات، والوجود مع أنّه عين الشيئية فإنها مساوقةٌ له، فنفسه وذاته وما

---

١. ما بين القوسين ليس في «م».

٢. الشورى / ١١.

٣. راجع شرح فصوص الحكم: ١٩.

به هو هو اعتبر في مقابله، فهو فاقدٌ نفسَه، لأنّه ليس هو إلا بما به هو هو، وليس هذا إلا تحليلًا في التعليمات.

وأمّا الثاني فلأنّ عدم كون طبيعة الوجود متّصفةً بالعدم لا معنى له، ضرورةَ أنّ الماهيةَ هي طبيعة الوجود. وعدم الحكم على الوجود المقابل للماهية بأنه معدومٌ من قبيل عدم الحكم بأنه موجودٌ، مبني على عدم صلوحه لذلك بعد تجريده عن ذاته. فإنّ الأحكامَ حينئذٍ للذّاتِ لا محالة، لا للمفهوم المبهم.

وأمّا قولُهُ عزّ من قائل: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[1]، فلا ربطَ له بمرامه. فإنّ الماهيةَ هي الشيءُ باعتبار الوجود، فلا الماهية مع قطع النظر عن الوجود شيء ولا الوجود مع قطع النظر عن هويته شيءٌ. فلا يصحُّ أن يقال:أنّ الوجودَ ليس كمثله شيء، كما أنّه لا يصحّ أن يقال أنّ الماهيةَ ليس كمثلها شيء. فإنّ نقص كلّ منهما ووهنَه يأبى عن أن يكون له مثل أو لمثله ما يشبهه، وهو تعالى من حيث أنّه ليس مجانسًا لغيره، لتنزّهه عن الوجود والحدود، لا يعقلُ أن يشبه مثله شيء.

وتوهّم أنّ الكاف زائدٌ ناشٍ عن عدمِ تعقّلِ معنى المثل وعدم التميز بينه و بين الشبيه. وقد حقّقناه في رسالتنا في آية النور[2]. والحاصلُ أنّ الآية الشريفةَ مكذّبة لهذه الدعوى، كغيرها من الآيات على ما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(ثمّ قال:

> بل لا نسلّم أنّ الكلّي الطبيعي في تحقّقه متوقّفٌ على وجودِ ما يعرضُ عليه، ممكنًا كان أو واجبًا؛ إذ لو كان كذلك لزم الدور، سواءٌ كان العارض منوّعًا أو مشخّصًا؛ لأنّ العارض لا يتحقّقُ إلا بمعروضه، فلو توقّف معروضه إليه في تحقّقه لزم الدور)[3].

و بهذا الكلام ينكشف ما به من القصور وفقدان الشعور، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[4]، فإنّ توقّفَ المبهم في الخروج عن الإبهام على التعيين معنى تحليلي

---

١. الشورى / ١١.

٢. هذه الرسالة الموسومة بـ«تفسير آية النور» طبعت عدة طبعات، منها حجرية بطهران سنة ١٣١٩هـ.ق.

٣. ما بين القوسين ليس في «ب» و «ط»، راجع شرح فصوص الحكم: ١٩.

٤. النور / ٤٠.

لا تحقيقي؛ ضرورةَ أنّ المتعين عينُ المتعين، ومغايرة الجنس مع الفصل والنوع مع التشخّص، وكذا تغاير الأجناس المرتبة[١] والأنواع والفصول، ليس إلا في التحليل، وإلا فليس هناك إلا الوجود الخاصّ الذي هو عين الشخص.

فالمبهمُ جهة تحليلية من جهات الشخص، كما أنّ التعيّن المنفصلَ عنه صرف تحليل، وتقدّم الجنس على الفصل كتقوّمه[٢] به إنّما هو في التحليل، وإلا فلا تقدم ولا توقّف ولا تغاير، كما عرفت في الماهية والوجودِ. فتوهّم لزوم الدور ناشٍ عن عدم تعقّله معنى التوقف التحليلي، وأنّ الجنس ليس أمرًا متحصّلًا مع قطع النظرِ عن الفصل، وكذا النوع مع قطع النظر عن التشخص، وأنّ هذا معنى السريان والجمع والإتّحاد مع المتباينات.

ففي الحقيقة لا عروضَ ولا تغايرَ، لكنّ الجهة الجامعة ملحوظةٌ سابقًا والمعينة لاحقًا، كما أنّ الذاتَ ملحوظٌ سابقًا على الوجود مع أنّه لا تغايرَ ولا عروض. ففي التحليل صحّ لنا أن نقولَ: أنّ كلًّا من الفصل والتشخص يعرضان الجنس والنوع، فالفصلُ شريك العلّة للجنس، كما أنّ الصّورةَ شريك العلة للهيولى، والجنس علةٌ ماديةٌ للفصل، والفصل عرضٌ للجنس، وإن كان ذاتيا للنوع[٣]، ولا تهافتَ ولا تناقضَ ولا دورَ.

فإنّ هذه إشاراتٌ إلى جهات علمية يعرفُها أهل الصناعةِ، لا هؤلاء الأجلافُ أهلُ السماع والرقص الذين يزعمون الكشفَ والشهودَ، وأنّ الله جلّ ذكره هو العِجلُ والصَنَمُ وفرعون ونمرود، وأنّه المنصور وأبو يزيد ومعاوية وعبيدالله ويزيد إلى غير ذلك من النجاساتِ والقاذورات، على ما سيظهر من كلماتهم المحرّمة، بما نبّهناك عليه من اللوازم، والتزامهم بها.

فظهر أنّ قوله: «بل لا نسلّم أنّ الكلّي الطبيعي... إلخ»، من الخرافات. فإنّ معنى توقّف الكلّي على الفصلِ والتشخص، أنّ هذه الجهة التحليلية المنسلخة بالتحليل عما به قوامُه وتعيّنُه مبهمةٌ، لا تحقق لها إلا بالخروج عن الإبهام والتعين التام.

---

١. لفظة: «المرتبة» ليست في «ب».

٢. في «ب»: «لتقوّمه».

٣. «للنوع» ليس في «ب».

وهذا المعنى غير قابلٍ للإنكار، فإنّ مرجعه إلى أنّ الإبهام يجامع التحقّق، وأنّ الطبيعي بوصف كليته[١] توجدُ في الخارجِ، وهو اتّصافٌ للشيء بنقيضه. فإنّ التحقق في الخارج عين التشخص، ولا معنى للفرد إلا ذلك، فكيف يستغني الكلّي الطبيعي عن المعينات في تحققه؟

فما زعمه من أنّ العارضَ لا يتحقّقُ إلا بمعروضه، من الواضحاتِ. فقد اشتهرت القضية الفرعية وصارت من الوضوحِ بمنزلة البديهيات الأولية؛ ضرورةَ أنّ العلةَ المادية مقدمّةٌ حتّى على الفاعلية، بل العرَضُ شأنٌ من شؤون المعروض، ينفصلُ عنه بالتحليلِ على ما سيظهر، إن شاء الله تعالى. ولكن عروض الفصل للجنسِ إنّما هو عروضٌ تحليلي، وهو يتوقّفُ على السبق التحليلي.

وهذا لا ينافي توقّفَ الوجود الخارجي على التعين، لا بمعنى أنّه علة له، بل بمعنى أنّ الجنسَ لو لا خروجُهُ عن الإبهامِ إستحالَ وجوده، بمعنى أنّ الموجدَ إنّما يوجِدُ المتعين بالتعين التام لا الأمر الباقي على الإبهام، لا أنّ الخروج عن الإبهام سابقٌ على الإيجادِ.

فالجنسُ مقدمٌ في اللّحاظ والتحليلِ على الفصل، كما أنّ المجموعَ منهما، وهو النوعُ، مقدمٌ على الوجودِ في اللحاظِ. والوجود يعرضه وهذا العروض لا يتوقّفُ على وجودِ المعروض قبل العارض، كما توهّموه والتزموا من أجله بوجود الأشياء بحقائقها في الذهن.

(فإنّ عروض الوجودِ للماهية مرجعه إلى خروج الفرض إلى التحقّق، فإنّك قد عرفتَ أن الماهيةَ نحو وجود مفروض، فهو مع بقائه على التقدير كلي، صار في المصاديق المفروضة، وإذا تبدّل الفرضُ بالتحقّقِ إمتنع الصدق؛ ضرورةَ أنّ كلٌ وجودٍ محقّقٌ مباينٌ للآخر، فإنّ الكلّي ما لم يتشخّص لم يوجد، فلا معنى لتوقّفِ التحقّق على تحقّق سابق، بل لا بدّ له من قوّةٍ سابقة بحسب التحليل، فعروضُ الوجود بهذا المعنى يتوقّفُ على عدم الماهية، بمعنى بقاء الفرض كي يصدقَ التحقق وحدوثه ضرورة استحالة حصول الحاصل)[٢].

---

١. في «م»: «الكلية».

٢. ما بين القوسين ليس في «م».

ثم قال:

«والحقُّ أنّ كلَّ كلّي طبيعي في ظهوره مشخّصا في عالم الشهادة، يحتاجُ إلى تعيناتٍ مشخّصة له فائضة عليه من موجده، وفي ظهوره في عالم المعاني منوعًا، يحتاج إلى تعينات كلية منوّعة له، لا في تحققه في نفسه.

وأيضًا كلّ ما ينوّع أو يشخّص فهو متأخّرٌ عن الطبيعةِ الجنسية والنوعية بالذات، والمتأخر لا يكون علة لتحقّقِ المتقدّم، بل الأمرُ بالعكس أولى، والجاعلُ للطبيعةِ طبيعةً أولى منهما أن يَجعل تلك الطبيعة نوعًا أو شخصًا، بضمّ ما يعرض عليها من المنوّع والمشخّص»[1]، إنتهى.

وفيه أنّ تحقّق الكلّي في نفسه عبارةٌ عن وجوده في الخارج، وكيف يخطر ببال ذي مُسكةٍ أنّه بكليته وإبهامه يتحقّق؟ وهل للظهورِ في عالم الشهادة معنى غير الوجود الخارجي، أو أنّ الظهور في عالم المعاني منوّعًا يتعقّل له معنى إلا الخروج عن الإبهام بالتقوّم بالفصل؟ وهؤلاء يزعمون أنّ هذه الخرافاتِ الناشئة عن عدم تعقل البديهيات يغترّ بها أهلُ الصناعة بهذه الزخاريف، وتزيينها بكلمة الظهور وعالم الشهادة وأمثالها مما ستروا به عوراتهم عن أعين الحمقاء.

وليتَ شعري كيف يتوهّم غير النّسناس أنّ الجهة المبهمة التحليلية المسمّاة بالكلّي في لسان أهل العلم في تحقّقه لا يحتاج إلى التعين، وأنّ الكلّي يظهرُ في نوعه وفرده لا أنّ الفرد تحقق للكلّي، فهل النوع أمرٌ وراء الجنسِ الكلّي المتقوم بالفصل أو أنّ الفردَ أمرٌ وراء النّوعِ الموجود؟ وأعجبُ من ذلك أنّ هؤلاء يدّعون أنّ هذه المزخرفات أسرارٌ إنكشف لهم بالإلهام والكشف، وسيظهرُ إن شاء الله تعالى أنها زخاريف يوحيها إليهم الشياطين، فإنهم أولياءه. قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾[2].

قوله: «وأيضًا كلّ ما ينوّع أو يشخّص فهو متأخّرٌ... إلخ» فيه أنّ كلًّا من المغايرة والتقدّم والتأخّر[3] والعروض والتقوّم معاني تحليليةٌ، وإلّا فليس هناك إلا الفرد المنحلّ

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٩.

٢. الأنعام / ١٢١.

٣. «والتأخر» ليست في «ب».

إلى هذه الجهاتِ، كما بيّنّاه مراراً. فالتعينُ عين المتعين لا أنّه يعرضه مع تحققه في نفسه، مع قطع النظر عن تعينه. فهل هذا إلا جهلًا بلسان أهل العلم؟ وعدم تعقّل أنّ الجنسَ ليس صالحًا لأن يعرضه التعين؟ وأنّ التعين لا معنى لكونه عرضًا؟ وأن هذه التعبيراتِ في مرحلة التحليل إلى جهاتٍ لتسهيلِ التعليمات؟

وأعجبُ من هذا كلّه حكمُهُ بأولوية علية الجنس للفصلِ والنوعِ للتشخص من العكس المتقدم، فإنه لم يتعقّل أنّه لا عليّةَ في البينِ وإنما هو تحليلٌ للأمر الواحدِ. وكيف يتعقّلُ أن يكونَ الكلّي بإبهامه علة للتعين مع أنّ تعينَه عبارة أخرى عن أنّه عينه؟ فكونه عينه ونفسه إنّما هو به[١]، فالتعين بمعنى قبوله العينية والخروع عن الإبهام، وكونه علّة بهذا المعنى مرجعه إلى أنّ ما ليس نفسه صار علّة لكونه نفسه.

فهو لم يتعقل أنّ تحليل الشيء إلى نفسه وتحققه صرف لحاظٍ وتحليل، فحكم بأنّ ما ليس نفسه متحقّق قبل صيرورته نفسه ولتقدمه على نفسه صار علّةً لكونه نفسه. مع أنّه لم يتعقل أنّ التعين عبارةٌ عن الخروج عن الإبهام، ولم يقل أحدٌ أنّ الفصل أو التشخصَ فاعلٌ للكلّي، بل قالوا أنّ هاتين الجهتين التحليليتين بهما يخرج المبهم عن إبهامه.

فأعجبُ من هذا كلّه قولُهُ بعد ذلك: «والجاعل للطبيعة طبيعةً أولى منهما أن تجعل...، إلخ»[٢]. فإنّ أحدًا لم يتوهّم أن المنوّع والمشخّص صانعان للطّبيعة، كي يقالَ أنّ الصانعَ تعالى بضمّ ما يعرض على الطبيعة من التعينات يجعلها نوعًا أو شخصًا، وإنما الذي نبّهوا عليه أنّ بالتعين يتعين الكلّي. فهو إلى الآن لم يتعقّل معنى كلامه الذي يتفوّه به.

فاحتياجُ الكلّي إلى التعين إنّما هو هذا المعنى الذي عبّر عنه بقوله: «بضمّ ما يعرض»، فاعترف بالتوقّفِ والعروضِ من حيث لا يشعر. وليتَ شعري أنّه بعد هذا البيان ماذا الذي أنكره على المعترض، فهل يتوهّم عاقلٌ أنّ الفاعلَ للكلي الطبيعي هو التعين حتّى ينكره، ويثبت مكانه ما أثبته.

ثم قال:

«وجميع التعينات الوجودية راجعة إلى عين الوجود، فلا يلزم احتياج

---

١. في «ب»: «هويته».

٢. شرح فصوص الحكم: ١٩.

حقيقة الوجود في كونها في الخارج إلى غيرها، وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره»، إنتهى[١].

وبهذا الكلام يظهر أنّه زعم أنّ التعينَ غيرُ الوجودِ، وأنّ توقّف العام في الخروجِ عن الإبهام إلى التعين في الحقيقة مرجعه إلى توقّف الوجود على غيره، وأنّ التعينات الوجودية بزعم أهل الصناعة ليست راجعةً إلى الوجودِ. وقد بيّنّا لك أنّ التعينَ تعينُ الوجود المغايرةِ في التحليلِ كالتّوقّفِ والعروض. واستدلّوا أيضًا بأنّ كلَّ ممكنٍ قابلٌ للعدم ولا شيءَ من الوجود بقابلٍ، فالوجودُ واجبٌ.

و فيه أنّ القابل للعدمِ إنّما هو الوجودُ، فإنّ الطبيعة طبيعة الوجود ونفسه، وإنما لا يحكم على الوجودِ المقابلِ للماهية بالوجودِ والعدم للانسلاخِ، وترتّب الأحكام على ماهيته وذاته، فالمنسلخ عن ذاته غيرُ صالحٍ لأن يحكم عليه بأحد الحكمين، لوهنه وضعفه وعدم وجدانه لنفسه. وأين هذا من وجوبِ الوجود؟

والحاصلُ أنّ الوجودَ كالعدمِ في عدم الصّلوح؛ لأن يحكم عليه بأنّه موجودٌ أو معدومٌ، فالعدمُ أيضًا ليس بموجودٍ ولا معدوم، وإنما هو عدم، كما أن الوجود وجودٌ، وليست استحالة طُروّ العدم على الوجود إلا كإستحالة طُروّ الوجود على العدم، فإنّهما عرضان إعتباريان منسلخان عن الذّات يحملان عليه، وكما أنّ عروض العدم للماهية إعتبار تحليلي صرف، فكذا الوجود.

قال القيصرى بعد ما ذكره:

«لا يقال أنّ وجودَ الممكن قابلٌ للعدمِ؛ لأنّا نقول: وجود الممكن عبارةٌ عن حصوله في الخارج، وظهوره فيه هو من أعراض الوجود الحقيقي الراجعة إليه بوجهٍ عند إسقاطِ الإضافة لا عينه، وأيضًا القابل لابدّ أن يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم، فالقابلُ له هو الماهية لا وجودها».[٢]

وفيه أنّك عرفت أنّ ما اعترف به من أن القابل للعدم هو الماهية اعتراف بأنّ الوجودَ قابلٌ له؛ حيثُ إنّ الوجودَ ليس مباينًا لماهيته وحقيقته، وما زعمه من أنّ وجود الممكن

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٩.

٢. شرح فصوص الحكم: ١٩– ٢٠.

عبارة عن ظهوره في الخارج، وأنّه من أعراض الوجود الحقيقي من الخرافات المضحكة، فإنّ الماهية المعروضة للوجود حدّ له ولهذا يعترفون بأنها تعرض الوجودَ.

وكيف يتوهّم إنسانٌ أنّ العرضَ التحليلي الذي هو ما به الوجود ذلك الوجود يظهر بوجوده، ولا يتعقّل أنّه لا معنى لوجوده إلا تحققه، لا أنّ له تحققًا إلا أنّه يظهر بالوجود. وكون الوجود حقيقيا وإضافيا، وعروض الثاني للأول مبني على ما أوحى إليهم الشيطان، من أنّ الوجود هو الحقّ وأنّ الأعيانَ الثابتة تظهر بالتجلي، لا أنّ الممكن يتّصفُ بالوجودِ، فالإمكانُ في التجلّي لا في الإتّصاف. فإنّ مذهب هؤلاء أنّ الممكن كالممتنع في عدم صلوحه للاتصافِ بالوجود تحقيقًا، على ما سيظهر مفصّلًا إن شاء الله تعالى.

ثم قال:

«لا يقال إن أردتم أنّ العدمَ لا يعرض على الوجودِ فمسلّمٌ، ولكن لِـمَ لا يجوزُ أن يزولَ الوجود في نفسه ويرتفع؛ لأنّا نقول العدم ليس بشيء حتّى يعرض الماهية أو الوجود. فقولنا: الماهيةُ تقبلُ العدمَ، معناه أنها قابلة لزوال الوجود عنها وهذا المعنى لا يمكن في الوجود وإلا لزم انقلاب الوجود إلى العدم،

وأيضًا إمكان عدمه مقتضى ذاته حينئذٍ، والوجود يقتضي بذاته نفسه ضرورةً، وذاتُ الشيء الواحد لا يمكن أن يقتضي نفسه وإمكان عدم نفسه فلا يمكن زواله»[1]، إنتهى.

و فيه أنّ زوالَ الوجودِ عن ماهيته عبارةٌ عن انقلابِ وجودِ نفس الوجود إلى العدم، بمعنى زوال الوجود عن الخارج وكونه وجودًا حينئذٍ مجرّدُ فرضٍ، ضرورة عدم تحقق ما فقد نفسه. والماهية قد عرفت أنّها ما به الوجود ذلك الوجود. وأمّا ما زعمه من أنّ الوجودَ يقتضي ذاته، فهو مغالطةٌ مبتنيةٌ على الخلطِ بين الاستغناء في التحقق عن الغير وبين كون كلّ مفهوم نفسه.

كيف ولو كان هذا معنى الوجوب لكان كون العدمِ نفسه ومقتضيا لكونه عدمًا

---

١. شرح فصوص الحكم: ٢٠.

معنى الاستحالة، فلا كون الوجود وجودًا عبارة عن الاستغناء ولا كون العدم عدمًا عبارة عن الاستحالة. فكما أنّه تعقّل أنّ عروض العدم مرجعه إلى زوال الوجودِ، فليتعقّل أنّ عروض الوجودِ لماهيته أيضًا عبارة عن تحقق ما فرضناه وجودًا في الخارج، لا أنّ الوجود مغايرٌ لماهيته تحقيقًا كي يترتّب عليه أنّ ذاتَ الوجودِ ممكنٌ، وتحقّقه هو الحقّ بمعنى ظهوره فيه، مع أنّه في الحقيقة حكم بأن الممكن واجبٌ؛ ضرورةَ أنّ الوجودَ العارض للماهيةِ عينها.

ثم قال:

«وفي الحقيقة الممكن أيضا لا ينعدمُ بل يختفي، ويدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوبُ يزعمُ أنّه ينعدم، وتوهّم انعدام وجود الممكن إنّما ينشأ من فرض الأفراد للوجود كالأفراد الخارجية للإنسان مثلًا، وليس كذلك.

فإنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ لا تكثّر فيها، وأفرادُها باعتبارِ إضافتها إلى الماهياتِ، والإضافةُ أمرٌ اعتباري، فليس لها أفرادٌ موجودةٌ لينعدم ويزول، بل الزائلُ إضافتها إليها. ولا يلزم من زوالها إنعدام الوجودِ وزواله؛ ليلزمَ انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم. إذ زوالُ الوجود بالأصالة هو العدم ضرورةً، وبطلانُهُ ظاهرٌ»[١]، إنتهى.

وهذه المقالة الكاشفة عن حمقِ قائلها تغنينا عن التّعرّضِ لإبطال كلماتهم، لكن إشتباه الأمر على الناس يدعونا إلى ذلك. فنقول: أنّ الماهيةَ التي هي حدّ الوجود وما به هو هو لا تصلحُ للاستقلالِ بالتحقّق. كيف ولا معنى لعروض الوجودِ لها إلا أنها لا تحقق لها في نفسها، فإنها ليست إلا هي. فالمجنونُ يزعم أنّ الماهيةَ تبقى بعدَ زوال الوجود عنها ولا يتعقّل أنّه اجتماعٌ للنّقيضين، والقولُ بالانعدامِ مرجعُهُ إلى تحليل الشيء إلى عين وشخصٍ وهويةٍ و وجودٍ. فحينئذٍ يعرضُ العينُ العدمَ تارةً والوجودَ أخرى لا محالة.

فالوجودُ لا معنى لانعدامه، بل المنعدمُ الماهية، لكن معنى انعدامِها زوالُ الوجود،

---

١. شرح فصوص الحكم: ٢٠.

فالوجودُ إنّما يحكم عليه بالانعدامِ بالنسبة إلى ذاته؛ لأنّه مورد الأحكام، كما عرفت مراراً. ولم يتوهّم أحدٌ ما نسجه لقلّة شعوره من أنّ للوجودِ أفراداً كأفراد الماهية، فإنّ أفرادَ الماهيةِ إنّما هي أفراد الوجود؛ ضرورةَ عدم مغايرة الشيء لنفسه. وما زعمه من أنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ لا تكثّرَ فيها ناشٍ عن عدمِ تعقّلِ أنّ الماهيةَ ماهيةُ الوجود، وأنها هو، بل هي هويته المنسلخة عنه تحليلًا. فالتكثرُ إنّما هو في الوجودِ تحقيقًا وفي الماهياتِ تحليلًا.

قوله: «وأفرادها باعتبار إضافتها...، إلخ»[١]. فيه أنّ توهّم أنّ للوجود طبيعةً مغايرةً للماهيةِ ناشٍ عن عدم تعقّل أنّ الماهية ماهيةُ الوجودِ المنسلخة عنه تحليلًا، فإستقلالُ الوجود بالماهيةِ سلبٌ للشيءِ عن نفسه، وكونُ أفراده بالإضافة أقبح وأشنع، فإنّ الشّيءَ لا يضافُ إلى نفسه بحيث يتحقّقُ له أفرادٌ مغايرٌ لأفرادِ نفسه.

وتوهّمُ أنّ انعدامَ الوجود إنقلابٌ للوجودِ بالعدم فاسدٌ، فإنّ انعدامَ الوجود عن الماهية وزواله عنها ليس انقلابًا وليس معنى زواله صيرورته عدمًا، فافهم. وإنما نشأت هذه المقالةُ الشنيعةُ من القولِ بالأعيانِ الثّابتةِ، وأنّ الوجودَ هو الحقّ، يتجلّى فيها، وسيتّضِحُ فسادُهُ إن شاء الله تعالى.

ثم قال:

«تفريعٌ: وإذا لم يكن للوجودِ أفرادٌ حقيقةً مغايرةً لحقيقة الوجود، لا يكون عرضًا عامًا عليها. وأيضًا لو كان عرضًا عامًا عليها لكان إمّا جوهرًا أو عرضًا، وقد بيّنّا أنّه ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ. وأيضًا الوجود من حيث هو هو محمولٌ على الوجودات المضافة؛ لصدق قولنا: هذا الوجودُ وجود كل ما هو محمول على الشيء، لابدّ أن يكون بينه وبين موضوعه ما به الإتّحاد وما به الإمتياز، وليس ما به الإتّحاد هنا سوى نفس الوجود، وما به التغاير هو الهذية.

فتعيّن أن يكونَ الوجودُ من حيث هو هو عين الوجودات المضافة حقيقةً، وإلا لم يكن وجودًا ضرورة، والمنازعُ مكابرُ مقتضى عقلِه، إلا

١. شرح فصوص الحكم: ٢٠.

أن يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث هو هو بالإشتراك اللفظي، وهو بيّنُ الفسادِ».[١]

وفيه أنّ كونَ الوجودِ عرضًا للماهياتِ إنّما هو لهذه الجهة أي عدم استقلاله بأن يكون له أفراد، فإنّ أفراده أفراد الماهية، وهذا معنى عروضه لها. ثم إنّ تفريع كونه إمّا جوهرًا أو عرضًا، على كونه عرضًا عامًا من الغرائب. وأمّا قوله: «وأيضًا ...، إلخ». ففيه أنّ الوجود إنّما يحمل على الماهية، ولا يتّصفُ هو بالكلية والجزئيةِ، ولا معنى للوجود العامّ والخاصّ إلا الماهية. ثم أنّ كون الوجود من حيث هو هو عين الوجوداتِ الخاصة على تقدير أن يكون على منوال الطبائع أمرٌ مسلم لا يترتّبُ عليه ما يرومه.

ثم قال:

«وما يقال بأنّ الوجودَ يقعُ على أفراده لا على التساوي، فإنّه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتّأخّر، وعلى وجود الجوهر والعرضِ بالأولوية وعدمها، وعلى وجود القارّ وغير القارّ بالشدّة والضّعف، فيكون مقولا عليها بالتشكيك، وما هو مقولٌ بالتشكيك لا يكون عين ماهية شيء ولا جزئه؛

إن أرادوا به أنّ التقدم والتأخرَ والأولوية وعدمها والشدة والضعف بإعتبار الوجود من حيث هو هو فهو ممنوعٌ، لكونها من الأمور الإضافية التي لا يتصوّر إلا بنسبة بعضِها إلى بعض، ولأنّ المقولَ على سبيل التشكيك باعتبار العموم والكلية والوجود من حيث هو لا عامٌ ولا خاصٌ.

وإن أرادوا به أنها يلحق الوجودَ بالقياس إلى الماهيات فهو صحيحٌ، لكن لا يلزم أن يكون الوجود من حيث هو مقولًا عليها بالتشكيك؛ إذ اعتبار المعروضاتِ غير اعتبار الوجود، وذلك بعينه كلام أهل الله؛

لأنهم ذهبوا إلى أنّ الوجودَ بإعتبار تنزّله في مراتب الأكوان وظهوره في

---

١. شرح فصوص الحكم: ٢٠.

حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتدّ خفائه، فيضعف ظهوره وكمالاته، وباعتبار قلّتها يشتدّ نوريته ويقوي ظهوره، فيظهر كمالاته وصفاته، فيكون إطلاقه على القوي أولى من إطلاقه على الضّعيف».[١]

وفيه أنّ الماهيةَ مع قطع النظر عن الوجود وكذا الوجود مع قطع النظر عن ماهيته، لا يحكم عليهما بحكم؛ لما عرفت من أنهما تحليلان لا أمران متغايران. فالشدّةُ والضّعفُ إنّما تعرضان الوجود التحقيقي الواجد لماهيته لا المنسلخ عنها، فالماهيةُ يشتدّ وجودها المنضمّ إليها. وما نسجته أعداء الله وأوحي إليهم الشيطانُ من أنّ الوجودَ إنّما هو الحقّ، وأنّ الماهيات مظاهر ومجالي، وأنّ الاختلافَ إنّما هو في درجات التجلّي بحسب القرب والبعد وقلة الوسائط وكثرتها، ممّا لا يخطر بخاطر الإنسان؛ لما عرفت من أن ظهور الوجودِ في ماهيته مرجعه إلى ظهور الشيء في نفسه، بل الفاقد للهوية يظهر في هويته، وسيزدادُ فسادُه اتضاحًا بعون الله تعالى.

قال القيصري:

«الفصلُ الأوّلُ: في الوجود وأنّه هو الحقُّ. إعلم أنّ الوجودَ من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذّهني؛ إذ كلّ منهما نوعٌ من أنواعه، فهو من حيث هو هو أي لا بشرط، شيء غير مقيد بالإطلاق والتقييد، ولا هو كلّي ولا جزئي، ولا عامٌّ ولا خاصٌّ، ولا واحدةٌ بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير،

بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرشِ﴾[٢]. فيصير مطلقًا ومقيدًا، وكلّيا وجزئيا، وعامًا [و] خاصًا، وواحدًا وكثيرًا، من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته»،[٣] إنتهى.

أقول: أنّ ما ذهب[٤] إليه هؤلاءُ السوفسطائية أعداءُ الله المسمّون بالصوفية، أنّ الوجود المقابل للماهية هو الحقُّ، فالماهيةُ لا تتّصفُ بالوجود، بل تظهر الوجودَ

---

١. شرح فصوص الحكم: ٢٠.

٢. غافر / ١٥.

٣. شرح فصوص الحكم: ٢١.

٤. في «ب» و «ط»: «ذهبوا».

ويتجلّي فيها، فلا حظٌ للماهياتِ من الوجود إلا الإضافة والإشراق والتجلّي. وقد حقّقنا أنّه تعالى منزّهٌ عن الوجود، وأنّه أمرٌ إعتباري صرفٌ حيث قابل الماهية.

فالفرق بيننا وبينهم أنّا نقول: أنّ الوجودَ لا يصلح لأن يكون واجبًا وأنّه بدون الماهية لا هويةَ له ولا ذاتَ، ولا يحكم عليه بحكم لعدم صلوحه، وقد نبّهناك على براهينه إجمالًا، وسنوضّحه إن شاء الله تعالى. وتبين[1] أنّه ممّا صرّح به الحكماءُ والأئمةُ عليهمالسلام، وقولُـهم: أنّه صرفُ الوجودِ، من قبيل قولهم: علمٌ كلّه، قدرةٌ كلّه، حياةٌ كلّه. وهؤلاء الحمقاء يزعمون أنّ الحقّ هو الوجودُ.

إذا عرفت ذلك ظهر أنّ قولهم: «إنّ الوجود من حيث هو هو.... إلخ» مغالطةٌ صرفةٌ، فإنّه فرقٌ بينَ عدمِ كون شيء من حيث هو هو إلا هو، وبين عدم طُروّ عنوانٍ على الشيء إلا تبعًا. أمّا الأوّلُ فالماهيةُ من حيث هي هي أيضًا ليست إلا هي، فهي من حيث هي غير مقيّدٍ بالإطلاقِ والتقييدِ، ولا هو هو[2] كلّي ولا جزئي، ولا عامٌّ ولا خاصٌ، ولا واحدةٌ ولا كثيرةٌ، بل يلزمه[3] هذه الأشياء من حيثيات مختلفة؛ ولهذا قال أهلُ العلم: «إنّ ارتفاع النقيضين جائزٌ في المرتبة».

وأمّا الثّاني فهو سفسطةٌ محضةٌ، وتناقضٌ صرفٌ، نشأ من عدم خبرتهم بالموازين العلمية واغترارهم بما سوّل لهم الشيطانُ من المزخرفات، فإنّ العاقلَ لا يخطر بباله من الماهية إلا ما به الوجود ذلك الوجود. فالماهيةُ ماهيةُ الوجود، وهذا معنى كون الوجود عارضًا لها، فالاثنينية تحليليةٌ. فجميعُ هذه العناوين إنّما يعرض الوجودَ، بل قد عرفت أنّ الماهية أيضًا وجودٌ تحليلي، فهل يتوهّم عاقلٌ أنّ الحركة بالإرادةِ والنّطق مثلًا غيرُ الوجود، فكونُ المتحرّك بالإرادة المدرك للكليات معدومةً تناقضٌ صرفٌ.

لكنه في التحليل بمعنى أنّ ما فرضناه متحقّقًا مجرّدُ فرضٍ غيرِ واقعٍ، لا أنّ المعدوم حيوانٌ ناطق، ولا يوجدُ، بل إنّما يظهر بالوجود. فعدم ثبوت شيء من هذه العناوين للوجود المقابل للماهية، إنّما هو لكونه اعتباريا، لإنسلاخه عن ذاته تحليلًا، لا أنّه لا يحصلُ في ذاته وحقيقته تغيّرٌ، بل إنّما التغيرات في ذاته وحقيقته.

---

١. في «ب»: «نبين».
٢. في «م»: «و لاهي».
٣. في «م»: «يلزمها».

وقوله: «بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[١]» فهو كلامٌ شعري وافتراءٌ على الله تعالى. فإنّ الماهياتِ ليست درجاتٍ لله تعالى، وإنما هي ذوات الوجوداتِ المخلوقة له عزّ اسمه، ضرورةَ أنّ وجود الماهية غير صالحٍ لأن يكون ذاتُه درجةً له ومرتبةً.

ثم قال: «وليس بجوهرٍ ولا عرضٍ»، واستدلّ عليه بما ظهر بطلانه.

ثم قال:

> «والوجودُ ليس موجودًا بمعنى أنّ له وجودًا زائدًا، فضلًا عن أن يكون موجودًا في موضوعٍ، بل موجوديتُهُ بعينه وذاته، لا بأمرٍ آخر يغايره عقلًا أو خارجًا»[٢].

وفيه ما عرفتَ من أنّه يقتضي أن يكونَ اعتبارًا صرفًا، لا أمرًا تحقيقيا، فموجوديةُ الموجودِ[٣] بنفسه بمعنى أنّه عينُ التحقّق، لا أنّه غني عن العلة؛ ضرورةَ أنّ افتقار الماهية إلى العلة إنّما هو في الوجود، فهذه مغالطةٌ محضةٌ مكرّرةٌ في لسان أعداء الله تعالى.

قال:

> «وأيضًا لو كان عرضًا لكان قائمًا بموضوعٍ موجودٍ قبله بالذاتِ، فيلزمُ تقدّم الشيء على نفسه»[٤].

وفيه أنّ ثبوتَ الشيء للشيءِ فرعُ ثبوت المثبتِ له تحقيقًا إذا كان الثبوتُ تحقيقيا، وأمّا الثبوتُ[٥] التحليلي فهو فرعُ ثبوتَ المثبت له تحليلًا لا تحقيقًا. ومن المعلومِ أنّ[٦] الذاتَ في مرحلةِ التحليلِ مقدّمٌ على حالاته التحليلية من الوجودِ والعدمِ. ومن هذا القبيل عروضُ الفصلِ للجنسِ، فهذا النحوُ من الثبوتِ الذي مرجعه إلى تحليلِ أمرٍ وحداني إلى جزئياتٍ[٧] مختلفةٍ، فرعِ عدمِ استقلالِ المثبت له بالتحقق، وإلّا لم يكن للتحليلِ معنًى.

---

١. غافر / ١٥.
٢. شرح فصوص الحكم: ١٣.
٣. في «م»: «الوجود».
٤. شرح فصوص الحكم: ١٣-١٤.
٥. «الثبوت» ساقط من «ط».
٦. «أن» ليس في «ط».
٧. في «م»: «جهات».

قال:

«وأيضًا وجودُهما زائدٌ عليهما، والوجودُ لا يمكن أن يكون زائدًا على نفسه».

وفيه ما عرفت من أنّ المنسلخَ عن نفسه لا معنى لزيادته إلا على ماهيته التي هي نفسه.

قال:

«ولأنّه مأخوذٌ في تعريفهما، لكونه أعمَّ منهما فهو غيرهما».

وفيه أن العامَّ عينُ الخاصِّ لا ربٌّ له متجلّى فيه، كما يزعمه هؤلاء المشركون بل المنكرون للصّانعِ رأسًا، كما سنوضّحه إن شاء الله تعالى.

ثم قال:

«وليس أمرًا اعتباريا كما يقول الظالمون، لتحقّقه في ذاته مع عدم المعتبرين إيّاه، فضلًا عن اعتباراتهم، سواء كانوا عقولًا أو غيرهم، كما قال عليه السلام: كان الله ولم يكن معه شيءٌ[١]»[٢].

وفيه أنّه[٣] لحماقته زعم أنّ الاعتباري يتوقّفُ تحقّقه على وجود المعتبر واعتباره، ولم يتعقّل أنّه في مقابل المتأصّل. فالوجودُ نفسه في الخارج، والموجودُ وجودُهُ في الخارج. فمرادُ أهل العلمِ من كونِ الوجود إعتباريا، أنّ الخارجَ ظرفٌ لنفسه لا لوجوده. وهذا هو المعنى الّذي يزعمُ هؤلاء الحمقاء أنّه عينُ وجوبِ الوجود.

وأمّا قولُهُ عليه‌السلام: «كان الله ولم يكن معه شيءٌ» فلا ربطَ له بمدّعاه، فإنّ عدم توقّف الأمور الاعتبارية على وجود المعتبر واعتباره يعمّ جميع الإعتباريات، وليس عدمُ التوقّف على المعتبر واعتباره ممّا يختصُّ به الواجب، وليس هذا معنى الحديث.

وهذا أيضًا من زُخرُفِ القولِ الّذي أوحَى الشّياطينُ إلى أوليائهم، لأجلِ الغرور. فبهذا وأمثاله يزخرف هذه المقالَة الشنيعة، ويزينها لضعفاء العقول والجهّال. فليت شعري ماذا الذي أنكره على ورثة الأنبياء في مقالتهم بأنّ الوجودَ أمرٌ اعتباري، فهذا الذي يدّعيه الصوفية ليس إلا هذا المعنى.

---

١. الرواية مرويةٌ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلّم في صحيح البخاري: ج ٤ ص ٧٣ (كتاب بدء الخلق).

٢. شرح فصوص الحكم: ١٤.

٣. في «م»: «أن».

فإنهم يقولون: إنّ الوجود عينُ التحقق، وهو بنفسه في الخارج، لا أنّ وجوده في الخارج. مع أنّ هذا المعنى ممّا تسالموا عليه وصرّحوا به، وليس قابلًا للنّزاعِ، لكنهم لا يعنون بالأمر الاعتباري إلا هذا المعنى؛ لأنّ مرجعَهُ إلى انسلاخِ ذاتِ الشّيء عنه، فأعداءُ الله لا يفرّقونَ بينَ الاعتباري ووجوب الوجود.

والحاصلُ أنّ المعنى مسلّمٌ بينَ الفريقين وإنما الفرقُ في النتيجة، فظلمُهم لعلّه إنّما هو لعلمهم بما يتفوّهون به وتعقّلهم إيّاه. وأمّا هؤلاء السوفسطائية أعداءُ الله وأنبيائه وكتبه، فبالوحي يطّلعون على ما لا يخطر بخاطر بشرٍ مما نتيجتُهُ عبادةُ الأوثانِ والعِجل بل كلُّ حجرٍ ومدرٍ، إلّا أنّ الموحي إليهم هو الشيطانُ.

قال:

«وكونُ الحقيقة بشرطِ الشّركة أمرًا [عقليا][1] اعتباريا لا يوجبُ أن يكون لا بشرط الشيء كذلك، فليس صفة عقلية وجودية، كالوجوب والإمكان للواجبِ والممكن، وهو أعمُّ الأشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهياتِ،حتى يعرضَ مفهوم العدم المطلق والمضاف في الذهنِ عند تصورهما. ولذلك يحكم العقل [عليهما][2] بالامتيازِ بينهما وامتناع أحدهما وإمكان الآخر، إذ كلُّ ما هو ممكنٌ وجودُهُ ممكنٌ عدمُهُ، وغير ذلك من الأحكام».[3]

وفيه أنّ الوجودَ المقابلَ للماهية ليسَ إلّا تجريد الشيئية عن الشيء، فإنّ الماهيةَ المتحقّقةَ هي الشيءُ، وشيئيتها تحقّقها. فالوجودُ بهذا المعنى ليس إلا مشتركا، فهو في نفسه اعتبارٌ من غير تعين، وهذا معنى الاشتراك. فهو لا يتعينُ إلا بالماهية، فهو في نفسه صفةٌ عقليةٌ، بمعنى أنّه إنّما يغايرُ الماهيةَ في التحليل، ويعرض عليه في هذه المرحلة كالفصل للجنس والتشخّص للنّوع، فهو كالإمكانِ وقسيمَيه.

وأمّا ما حكم به من أنّه أعمُّ الأشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهيات، ففيه

---

١. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٢. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٣. شرح فصوص الحكم: ١٤.

أنّ عروضَ الوجود للعدم إتّصافٌ للشيء بنقيضه، والامتياز الذي يحكم به العقلُ لايعقلُ أن يكونَ متوقّفًا على الوجود في الذّهن؛ ضرورةَ أنّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ. فهذا غلطٌ قلّد هؤلاءُ السوفسطائية أهلَ الوجود الذّهني، وسيتّضحُ أنّه قولٌ سخيفٌ يقربُ في الشناعة مقالة هؤلاء.

والحاصلُ أنّ عروضَ الوجود للعدم من المضحكات، والعمدةُ في اغترار أهل هذا المذهب هي القضيةُ الفرعية. وقد عرفتَ أنّ أمثالَ هذه الثّبوتات التّحليلية لا تقتضي الوجود، بل ثبوت الإمكان للعدم متوقّفٌ على عدمِ ثبوت المثبت له، بل كونه عين العدم. وسيزدادُ هذا إتّضاحًا، (إن شاء الله تعالى)[1].

ثم قال:

«وهو أظهرُ من كلٍّ شيء تحققًا وإنّيةً، حتّى قيل: أنّه بديهي، وأخفى من جميع الأشياء ماهية وحقيقة. فصدق فيه ما قال أعلم الخلائقِ به في دعائه: ما عرفناك حقّ معرفتك».[2]

وفيه أنّه عينُ تحقّقِ الأشياء والإنّية، فالقولُ بأنّه أظهرُ الأشياء من حيث التحقّق والإنّية غلطٌ وزورٌ، وإنما هو متاعُ الغرورِ. ومن المعلومِ أنّ كونَ الوجود وجودًا ككون العدم عدمًا والماهيةِ ماهيةً أبدهُ البديهيات، وليس هذا المعنى من خواصٍّ الوجود. وأمّا كونُ ماهيته وحقيقته أخفى فهو من الأغلاط؛

ضرورةَ أنّ الماهيةَ والوجودَ متّحدان تحقيقًا، واختلافُهما إنّما هو بالتحليل، فلا ماهيةَ للوجود سوى ماهيته، فلا معنى للجهلِ بماهية الوجود مع العلم بالماهية، ضرورةَ أنّ الماهيةَ ماهيةُ الوجود، فلا ماهيةَ للوجود سوى الماهية،حتّى تظهر لك بالفرض، لا أنّ ماهيتَهُ أخفى.

وما في الدّعاء ليس معناه ما افترى عليه الزنديقُ الذي هو أشدّ خصومة، بل سيظهر سرّه بما صرّح به أهلُ بيت العصمة سلام الله عليهم، ومحصّله أنّه تعالى منزّهٌ عن الماهيةِ والوجودِ وجميع الحدود، فهو أيضًا من قبيل زخرف القول الذي أوحى إليهم الشيطان.

---

١. ما بين القوسين ليس في «ب».

٢. شرح فصوص الحكم: ١٤.

قال:

«ولا يتحقّقُ شيءٌ في العقلِ ولا في الخارجِ إلا به، فهو المحيطُ بجميعها بذاته».[١]

وهذه أيضًا مغالطةٌ محضةٌ، فإنّ وجود الأشياءِ عين تحقّقها وإنيتها، لا أنّ التحقّقَ به، بل التحقق بالمبدأ الأول تعالى. أمّا النتيجةُ فهي السّفسطة التي مرجعُها إلى إنكار الصّانع تعالى، فإنّ وجود الشيء ليس محيطًا به، وإلّا لأحاط الشيء بنفسه، بل الوجودُ عارضٌ للماهية، والمحيط بمجموع[٢] الماهية والوجود، الذَين هما شيءٌ واحدٌ تحقيقًا واثنان تحليلًا، بارئُهما وصانعُهما.

قال:

«وقوامُ الأشياء به؛ لأن الوجودَ لو لم يكن شيءٌ لا في العقلِ ولا في الخارج، فهو مقوّمُها، بل هو عينها؛ إذ هو الذي يتجلّى في مراتبه، ويظهر بصورها وحقائها في العلم والعين، فيسمّى بالماهية والأعيان الثابتة، كما نبينه في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

فلا واسطةَ بينه وبينَ العدم، كما لا واسطةَ بين الموجودِ والمعدومِ مطلقًا. والماهيةُ الحقيقيةُ واسطةٌ بين وجودها الخاصّ وعدمها، والمطلقة الاعتبارية لا تحقّقَ لها في نفس الأمر، والكلامُ فيما له تحقّق فيه».[٣]

وفيه أنّ الوجودَ من حيث أنّه عينُ التحقّقِ والشيئية فعدمه عبارةٌ عن عروض العدم للماهية، فإنّ معنى عدمه زوالُهُ عن الماهيات. ومرجعُهُ إلى أنّه لولا الوجود للماهياتِ لكانت معدومةً، وهذه عبارةٌ أخرى عن أنّ الوجودَ وجودٌ. و أينَ هذا ممّا يرومُهُ من أنّ وجودَ الماهيات هو الصانعُ الذي مرجعُهُ إلى استحالة وجود الصانع؟ تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا.

كما هو مفادُ قوله: «بل هو عينها»، فإنّ عينيةَ الصّانع للمصنوعِ، وكونَ صانعه عينَ تحقّقه، عبارةٌ أخرى عن أنّه صانع نفسه، ومرجعه إلى عدم الصنعِ بل استحالته،

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٤.

٢. في «ط»: «بجميع».

٣. شرح فصوص الحكم: ١٤.

ومباينة العلّة للمعلول وتقدمها عليه أبده البديهيات، فاستحالةُ تعلّقِ الإيجادِ بالأشياء عبارةٌ أخرى عن استحالة وجود الصانع، وأنّ كلَّ شيء بنفسه واجبٌ، كما هو صريحُ كلماتهم الآتية، ولا معنى لكون جملة الأشياء أطواراً وشؤونًا للواجب إلا ذلك.

فظهورُ الوجود في صور الماهيات عبارةٌ عن الصّنعِ والإيجادِ عندَ أعداء الله، وهو عبارةٌ أخرى عن أنّ هذا الاختلاف الاعتباري المنتزع من الإضافة والحدودِ والعوارض المسماة بالماهيات هو المسمّى بالخلق، وإلا فلا خالقَ ولا خلقَ ولا مخلوقَ.

ومحصّلُ هذا الكلام أنّه تمسَّك بعدم الواسطةِ بين الوجود والعدم على أنّ الوجود هو الحقُّ، وحاصلُهُ أنّ الشيءَ له حالتان، وجودٌ وعدمٌ، فهو إمّا موجودٌ وإمّا معدومٌ ولا واسطةَ، ومن الواضح أنّ العدمَ فناءٌ وهلاك محضٍ. فقوامُ كلِّ شيء بوجوده، بل لا يكون الشيءُ ذلك الشيء إلا حالَ الوجود، ولا معنى للواجبَ المتقوّم بذاته الذي به قوام غيره إلا ذلك.

وهذا أظهرُ مصاديقِ السّفسَطةِ، فإنّ كونَ الوجودِ وجوداً عبارةٌ عن كونه حالةً للماهية بحسب الإعتبار، كالعدم، متحدة معها في التحقق[1]، وأمّا الاستغناء عن الصانع تعالى فهو مرحلةٌ أخرى. فتحقُّقُ الأشياء من بارئها، ووجودُها عين تحقّقها، وأين ما يكون الشيء من التكوّن فالوجود عين الإيجاد، والموجد هو المبدأ منزّهٌ عن العينية للأشياء، بل عن الغيرية أيضًا، كما سيظهر تفصيله من أهل الوحي عليهم‌السلام.

قال:

«ولا ضدَّ له ولا مثلَ؛ لأنهما موجودان متخالفان أو متساويان، فخالف جميعُ الحقائق لوجود أضدادها وتحقّق أمثالها [دونه]، فصدق فيه: **﴿لَيسَ كمثلِهِ شَيءٌ﴾**».[2]

وفيه أنّ التضادَ والتماثلَ إنّما يتحقّقان لأنحاء الوجود، فالوجودُ هو الذي يتّصفُ بهما إذا كان وجوداً تحقيقيا، وأمّا ما جرّد عن ذاته فهو اعتبارٌ منسلخٌ عن الذّات، لا يمكن أن يحكمَ عليه بما حكم على ماهيته وذاته مرّةً أخرى، فهو يتبعُ ماهيتَه فيما حكم به عليها، وأين هذا من وجوب الوجود؟

---

١. في «ب» و«گ»: «التحقيق».

٢. شرح فصوص الحكم: ١٤.

فالواجبُ تعالى منزّهٌ عن هذه الجهات؛ لأنّها حدودٌ، والوجودُ المقابلُ للماهيةِ المحدودِ بها إنّما لا يتصف بها بعدَ اتّصافِ حدودها التي هي ماهياته؛ لأنه غيرُ صالحٍ لأن يحكمَ عليه بعد التّجريدِ، بل أحكامُهُ تثبت لماهيته التي جرّد عنها. فالوجودُ لم يخالف الحقائقَ، بل تابعٌ لها في أحكامها تحليلًا وهو عينها تحقيقًا.

وأمّا الآيةُ الشريفةُ فهي كجميعِ الآيات مكذبةٌ لدعواه، وتلعنه. فإنّ الصّوفيةَ أعداءُ الله، أنكروه وأقاموا على استحالته براهين، والآيةُ الشريفةُ تنفي الشّبيهَ عن مثله، وأين هذا المعنى ممّا صنعوه؟ والحاصلُ أنّ التمسّك بنفي الشبيه عن المثل، لقلعِ أساس الصانع وتكذيب الأنبياء وجميع الكتب السماوية، من العجائبِ. وليس هذا بأعجب ممّا صنعه إمامه محيالدين فيما سيأتي من تمسّكه بالآية على ثبوتَ المثل وأنّ التنزيه باطلٌ.

قال:

«وبه يتحقّقُ الضّدّان ويتقوّمُ المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضّدّين وغيرهما، ويلزم منه الجمع بين النقيضين؛ إذ كلٌّ منهما يستلزم سلبَ الآخر، واختلافُ الجهتين إنّما هو باعتبارِ العقل، وأمّا في الوجودِ فتتّحدُ الجهاتُ كلّها، فإنّ الظهورَ والبطونَ وجميعَ الصّفات الوجودية المتقابلة، مستهلكةٌ في عين الوجود، فلا مغايرةَ إلا في اعتبار العقل».[١]

وفيه أنّ الوجودَ وإن كان عينَ تحقق المثل والضدّ، إلا أنّه ليس ظاهرًا بصورتهما، بل إنّما الأمرُ فيهما كغيرهما من أنّ ذاتهما معروض لتحققهما في التحليل، فالوجودُ المطلقُ لإهماله صار وجودَ كلٍّ مِن الضدين مثلا؛ لأنّه مهملٌ لا أنّه يظهر بصورتهما، فإنّ الوجودَ ليس كلّيا يظهر في أفراده بالوجود.

ومعنى ظهوره التحصّلُ التام والخروج عن الإبهام. والجمع بين الضدين في الوجود الاعتباري الذي هو عين الماهية ليس جمعًا إلا في أمرِ مهملٍ، كاجتماعِ الأفراد في النّوع والأنواع في الجنس. وهو عبارةٌ أخرى عن عدمِ التّحصّل وكونه اعتباريا صرفًا. وبالجملة فالجمعُ بينَ النقيضينِ في الوجودِ من الأغلاطِ، فإنّ السلبَ عارضٌ لأمر غير ما عرضه الوجودُ، وبالضرورةِ لا تناقضَ بينَ وجودِ شيءٍ وعدم آخر.

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٤- ١٥.

وقوله: «أنّ اختلافَ الجهتين إنّما هو باعتبار العقل»، إن أراد به أنّه لا مغايرةَ بين الضدين في نفسِ الأمرِ وإنما هو بجعلِ العقلِ، كما ظهر ممّا مرّ منه في الأمر الاعتباري، ففيه ما مرّ من أنّ العلمَ تابعٌ. وإن أراد أنّ مغايرةَ الوجودِ للماهيةِ أمرٌ تحليلي فهذا لا ينافي تغايرَ الضّدّ لضدّه.

والحاصلُ أنّ كونَ مغايرةِ وجودٍ لآخر بمجرّد الاعتبار هو مقصودُ هؤلاء السوفسطائية وأين هذا من عدمِ التناقض بينَ الوجود والعدم واجتماعهما؟ وكأنّه لم يسمَع إعتبارَ الوحدات الثمانية في التناقض، أو لم يتعقّل إختلافَ الماهيات. وبما حقّقنا ظهر ما في بقية هذا الكلام.

قال:

«والصفاتُ السلبيةُ مع كونها عائدةً إلى العدمِ أيضًا راجعةٌ إلى الوجودِ من وجهٍ»، إلى أن قال: «ولكونهما يجتمعان في عين الوجودِ[١] يجتمعان أيضًا في العقل؛ إذ لو لا وجودُهما فيه لما اجتمعا، وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الّذي هو نوعٌ من أنواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو».[٢]

وفيه أنّ رجوعَ السّلب إلى الإيجابِ من الأغلاط. نعم ربّما يرجعُ الإيجابُ إلى السلبِ، كما هو الحالُ في إثبات الوجود. والذّاتُ والعلم وغيره من صفاتِ الجمال للصّانعِ تعالى، فإنّ مرجعه إلى نفي النقصِ، وأمّا رجوع النفي إلى الإثبات بوجهٍ فهو غلطٌ صرفٌ. وأمّا ما زعمه من اجتماع النقيضين بالذاتِ وأنّ الاستحالةَ إنّما هي مستندةٌ إلى أمرٍ خارجٍ، وهو خصوصيةُ الوجودِ الخارجي، فهو سفسطةٌ محضةٌ ومعاندةٌ للضّرورةِ. فإنّ مرجعَهُ إلى إنكار استحالة اجتماعِ النّقيضين التي هي أبدهُ البديهيات.

وحلّ شبهته ودفع وسوسته أنّ الوجودَ ليس إلا التحقّق في الخارج، وأمّا العلمُ والإدراك والخطور فالتعبير عنها بالوجودِ من قبيل التعبير بالوجود الكتبي عن الخطّ، وليس المقصود أن للمكتوب نحوَ وجودٍ وهو الكتبُ، فكذا العلمُ والإدراك. وسنبيّنُ

---

١. في «گ» و«ب»: «غير» والمثبت من «م» وهو المطابق للمصدر.

٢. شرح فصوص الحكم: ١٥.

فسادَ ما توهّمه جماعةٌ من أنّ الأشياءَ موجودةٌ في الذّهن بحقائقها، بل القول بوجودها فيه بأشباحها أيضًا.

قال:

«ولا يقبلُ الانقسام والتجزّي أصلًا خارجًا وعقلًا؛ لبساطته، فلا جنسَ له ولا فصلَ، فلا حدّ له».[1]

وفيه أنّه إن أرادَ أنّه لا يقبلُ الانقسام والتجزي ابتداءًا، بل إنّما يقبلُهما تبعًا لمعروضها، وهو الماهيةُ، فهو حقٌّ مسلّمٌ، وقد صرّح به العلماء والأساطين. ولكنّه يدلّ على اعتباريته، لا على أنّه واجبُ الوجود. و إن أرادَ أنّه لا يقبلُها مطلقًا فهو ناشٍ عن عدم تعقّل أنّ مغايرةَ الوجود للماهيةِ إنّما هي في التحليل،

فمن المستحيلِ أنّ الواحد التحقيقي تختلفُ جهاتها التحليلية في الحكم، فعدمُ قبول الوجودِ ما تقبله ماهيته تفكيك للشيء عن نفسه، فالجنسُ والفصلُ للماهية لا للوجود، إلا أنّ الماهيةَ ماهيةُ الوجودِ، كما أنّ الوجود وجودُ الماهيةِ، فهما اثنان بالتحليل، وواحدٌ بالتحقيق.

فمجموعُ الجنس والفصل حدٌّ للوجود، فهو المحدودُ لا الماهية. فتفريعُ عدمِ اشتمال الوجود على الحدّ على أنّه لا جنس له ولا فصلَ من أقبحِ الأغلاط، بل الأمرُ بالعكس. فالجنسُ والفصلُ جزئان للماهيةِ، والمجموعُ حدّ واحدٌ ثابتٌ للوجود. وبهذا الاعتبار يصحّ أن يقال أنّ الماهية تعرضُ الوجود، كما أنّ الوجودَ باعتبار آخر عارضٌ للماهيةِ.

قال:

«ولا يقبل الاشتدادَ والضّعفَ في ذاته؛ لأنّهما لا يتصوّران إلا في الحالّ القارّ، كالسواد والبياض الحالّين في محلّين، أو الغير القارّ متوجّهًا إلى غايةٍ ما من الزيادة والنقصان، كالحركة والزيادة والنقصان والشدّة والضّعفِ يقع عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه، كما في القارّ الذات كالجسمِ، وغير القارّ الذات كالحركة والزمان».[2]

١. شرح فصوص الحكم: ١٥.
٢. شرح فصوص الحكم: ١٥.

وفيه أنّ ذات الوجودِ هي المسمّاة بالماهيةِ، وإنما انفك الوجود عنها بالتحليلِ، فثبوتُ هذه الأحكامِ للماهياتِ عبارةٌ أخرى عن ثبوتها لذات الوجود.

قال:

«وهو خيرٌ محض، وكلّما هو خيرٌ فهو منه وبه، وقوامه بذاته لذاته؛ إذ لا يحتاجُ في تحقّقه إلى أمرٍ خارجٍ عن ذاته، فهو القيّوم الثابت بذاته والمثبت لغيره».[١]

وفيه أنّ الوجودَ مع قطع النظر عن الماهية لا حكم له، فالقولُ بأنّه خير محض من الأغلاط. فإنّك قد عرفت أنّه اعتبار وإنفصل عن الماهية بالتحليل. فكيف يقال أنّه خيرٌ محض وأنّ العدم شرّ محض؟ بل إنّما الخير والشر والحسن والقبح هو الذات، ولا حكم لشيء من العدم والوجود في نفسها، وقد إدّعوا على ذلك البداهة، وأنّ كلّ شرّ فإنما شرّيتُهُ من جهة عدمه[٢]. وقد أطالوا فيه الكلامَ، ولا مجالَ لنا للنّقضِ والإبرامِ، وكفى بما نبّهناك عليه في وضوح بطلان ما شيّدوه.

والحاصلُ أنّه لولاه لم يكن خير ولا شرّ، وأمّا أنّ قوامه بذاته لذاته فقد تكرّر منه هذا المعنى وتبين فساده، وأنه خلط بين كون الوجود وجوداً وبين الاستغناء عن العلة وكونه علة لغيره. فليس نتيجة كون الوجود وجوداً ما زعمه من أنّه القيوم الثابت لذاته المثبت لغيره. وإنما نتيجته أنّه عين الثبوت للممكن. فهو أمر إنحلّ إليه الممكن، فذات الممكن تحتاج إلى العلة في وجوده، وهذه عبارةٌ أخرى عن افتقار الوجود، وقد تكرّر منا بيان هذا المعنى.

قال:

«وليس له ابتداء (وإلا لكان محتاجًا إلى علةٍ موجودة لإمكانه حينئذٍ، ولا له انتهاء)[٣]، وإلا لكان معروضًا للعدم، فيوصفُ بضدّه أو يلزم الانقلاب. فهو أزلي أبدي، فهو الأوّلُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ؛ لرجوع كلّ ما ظهر في الشّهادة أو بطن في الغيب إليه. وهو بكلّ شيءٍ عليمٌ؛ لإحاطته

١. شرح فصوص الحكم: ١٥.

٢. في «م»: «عدمية».

٣. ما بين القوسين ساقطٌ من «م».

بالأشياء بذاته وحصول العلم لكلّ عالم إنّما هو بواسطته، فهو أولى بذلك»، إنتهى[1].

لا يخفى على قاطبة أهل الأديان أن مقصودَ هؤلاء الأرجاس هدمُ أساس الأديان رأسًا، وإنكار الصّنع والصّانع، وحصر الموجود في الأشياء، بصورة الإقرار. جعلوا وجود الأشياء الذي هو عينها صانعًا، ثم قالوا أن الصنع ليس عبارة عن العلية، بل هو تطور الوجود بأطوار مختلفة.

وتوسّلوا في إثبات مرامهم بتطبيق خواصّ الوجوب على مطلق الوجود، كما عرفتَ. فمن هذه الخواصّ أن الوجود لا أوّلَ له ولا نهايةَ، فإنّ قبل الوجود لا يعقل إلا أن يكونَ أمرًا موجودًا، وهو تقدم للشيء على نفسه. وأمّا الآخر فمرجعه إلى أن لا يكون الوجود وجودًا وهذا انقلاب للوجود إلى العدم.

وهذه مغالطةٌ محضةٌ؛ لما عرفت من أنّ الوجودَ مع قطع النظر عن الماهيةِ جهة تحليليةٌ لا يحكم عليه بشيء من الأحكام. وأمّا الماهياتُ فقبلها بارئها وخالقها وكذا الوجودات، بل قد عرفت أنّ الوجود لا يصلحُ لأن يكون أولاً ومبدءًا، وإنما هو حدٌّ من حدودِ الممكنات وعرضٌ من عوارض الماهيات. والمبدأ تعالى منزّهٌ عن الوجودِ، ونسبةُ الوجود إليه بمعنى أشرف وأعلى.

وأمّا الإنتهاء فهو عبارةٌ أخرى عن زواله عن الماهية، وأين هذا من الإنقلاب؟ فالمبدأ تعالى هو الأزلي الأبدي المنزّهُ عن الوجود والعدم والماهية وعوارضها، كما سيتّضحُ إن شاء الله تعالى. فتبين أنّ الحكمَ بأنّ الوجودَ هو الأزلي الأبدي عبارةٌ أخرى عن إنكار الصّانع تعالى، فإنّه عينُ الممكن وجهةٌ تحليليةٌ من جهتيه.

فقولُهُ: «أنّ الوجودَ هو الأوّلُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ» عبارةٌ أخرى عن أنّ الماهية كذلك؛ لعدم الإنفكاك إلا في التحليل. فهو استهزاءٌ بالله تعالى وأنبيائه وكتبه. فلا يرجع شيءٌ إلى الوجود، وإنما الوجود هو الكون والشيئية.

وأمّا أنّه بكلّ شيء عليمٌ لإحاطته، فقد عرفتَ أنّه من المضحكات. فإنّ إحاطة الوجود بذاته المسمّاة بـ«الماهية» إحاطةٌ للشيء بنفسه، وكون وجود الشيء عالما بالشيء غلطٌ

---

۱. شرح فصوص الحكم: ١٥.

صرفـة. وليس حصول العلم بواسطته، بل إنّما هو عين الحصول، وإنما يحصل بواسطة بارئه تعالى، فلا معنى لكون الوجودِ أولي، فإنّه ليس مبدءاً للكون وإنما هو نفس الكون، وكونه عالما من الأغلاط وإنما العالم بعض ما يعرضه الوجود لا الوجود مطلقًا.

قال:

«بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات، وبه يقومُ كلّ من الصفات، كالحياة والعلمِ، والإرادة والقدرة، والسّمع والبصر، وغير ذلك. فهو الحي العليمُ المريدُ القادرُ السميعُ البصيرُ بذاته، لا بواسطة شيءٍ آخر؛ إذ به يلحقُ الأشياءُ كلّها كمالاتها»[١].

وفيه أنّ الوجودَ تحقّق كلّ كمال، والمتصفـُ بالصّفات إنّما هي الذواتُ[٢]، فلا يلحقُ الكمالات للذوات بواسطةِ الوجودِ، بل هو تحقّق الكمال، وإنما يوجِدُها المبدأُ تعالى، وأين الموجِدُ من الوجود؟ فالله تعالى هو الحي العليمُ المريدُ القادرُ السميعُ البصيرُ بذاته، والموجداتُ تلحقُها هذه الصّفات بإفاضته، وإنما الوجودُ تحقّق هذه الصفات، فلا معنى لكونه موصوفًا بها وإلّا لَزِمَ اتّصافُ الشيء بنفسه، فهذا أيضًا تصريحٌ بإنكار المبدأ تعالى، وتنصيصٌ بأنّ وجودَ كلّ شيءٍ هو الصّانعُ له.

ثم شرح هذا بقوله بعد ذلك:

«بل هو الذي يظهر بتجلّيه وتحوّله في صورٍ مختلفة بصور تلك[٣] الكمالات، فيصيرُ تابعًا للذّواتِ؛ لأنّها أيضًا وجُوداتٌ خاصّةٌ مستهلكةٌ في مرتبة أحديته، ظاهرةٌ في واحديته. وهو حقيقةٌ واحدةٌ لا تكثّرَ فيها، وكثرةُ ظهوراتها وصورها لا تقدحُ في وحدة ذاتها وتعيّنها، وامتيازها بذاتها لا بتعيين زائد عليها؛ إذ ليس في الوجودِ ما يغايره ليشترك معه في شيء، ويتميز عنه بشيءٍ.

وذلك لا ينافي ظهورَها في مراتبها المتعيّنة[٤]، بل هو أصلُ جميعِ

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٥.

٢. في «ط»: «الذّات».

٣. «تلك» ليس في «ط».

٤. في «ط» و«ب»: «المعينة» والمثبتُ من «م» وهو المطابق للمصدر.

التعينات الصّفاتية والأسمائية، والمظاهر العلمية والعينية. ولها وحدةٌ لا تقابل الكثرة، بل هي أصل الوحدة المقابلة لها وهي عين ذاتها الأحدية. والوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظلٌّ تلك الوحدة الأصلية الذاتية أيضًا عينها من وجهٍ»[١].

وحاصلُ هذا الكلام أنّ أعداءَ الله تعالى يزعمونَ أنّ الوجودَ له اعتباراتٌ. فهو بشرط لا يسمّى بالمرتبة الأحدية وجمع الجمع وحقيقة الحقائق. وباعتباره بشرط جميع الأشياء اللازمة له كلّيها وجزئيها المسمّاة عندهم بالأسماء والصفات، يسمّى بالمرتبة الواحدية ومقام الجمع والمرتبة الإلهية.

كما أنّهم يزعمون أنّ الماهياتِ لها إعتباران، فمن حيثُ تعلُّقِ علمه تعالى بها ثابتة في العلم ومغايرة للوجود، وبهذا الاعتبارِ يتجلّى فيها الوجود، ويضافُ إليها إضافة إشراقية. ومن حيثُ إنّ العلمَ أيضًا عين الذات، فلا مغايرةَ بين الأعيان والوجود، بل هي أيضًا راجعةٌ إلى الذات، فالوجودُ المضافُ بشرط الإضافة عين الماهيات، وهو غير الوجود بما هو هو بالاعتبار، إلا أنّه أيضًا عين ذلك الوجود في الحقيقة، فإنّ الإشراقَ من شؤون المشرق.

وهذه الخرافاتُ التي لا محصّلَ لها إنّما نسجها إبليس، وعلّمها أولياءَهُ؛ لهدم أساسِ التوحيد، وتشييدِ بنيانِ الشّرك، بل إنكار الصّانع والصّنع، والمبدأ والمعاد، والحشر والنّشر، والثواب والعقاب، والتكليف والاختيار. وعندَ التّأمّل ليست إلّا كلمات مزخرفة مخالفة لضرورة العقل، بل لا معنى لها أصلًا، وإنما هي مهملاتٌ مزوّرةٌ مزخرفةٌ. ومحصّلها أن الحقَّ هو عين وجود الأشياء، ووجود الأشياء عين ماهيتها.

وقلع أساس هذه الوسوسة أنّ هذه الإعتبارات في الوجودِ غلط محض، بل إنّما المنقسمُ إلى هذه الأقسام إنّما هو الماهية، فإنّ الوجودَ عبارةٌ عن الشيئية، فهو ممحّضٌ في كونه حالةً للماهية، كالعدم. وهذه الإعتباراتُ إنّما تجرى في معروض الأعراض، كالماهية بالنّسبة إلى الوجود. فتارةً تلاحظُ الماهية بشرطِ عدم الوجود، وتارةً بشرطِ الوجود، وتارةً لا بشرط الوجود ولا بشرط عدم الوجود.

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٥-١٦.

فالوجود في نفسه عينُ الماهية تحقيقًا وغيرها تحليلًا، ولا معنى لإضافته إلا عروضه. ومن المعلوم أنّ العروض عبارةٌ عن الإتّحاد لا أنّه من حيث العروض متحدٌ مع الماهيات. فالوجودُ بشرط عدم العروض إعتبارٌ محض، وأمّا بإعتبار العروض فمن حيث نفسه عرض اعتباري، وبلحاظ العروض متحدٌ مع الماهية وهو عينها.

قال:

«وهو نور محض؛ لأنّه ظاهرٌ بذاته ومُظهِرٌ لغيره؛ إذ به يدرك الأشياءُ كلّها، ومنوّر سماواتِ الغيوب[١] والأرواح وأرضَ الأجسام والأشباح[٢]... إلخ»[٣].

وهذه أيضًا مغالطة صرفة، فإنّ العلمَ هو النور، والجهل هو الظلمة، ويعلمُ الأشياء إمّا بالضرورة أو بالبرهان، وأمّا الوجود العارضُ للماهيات فلا يدرك به شيءٌ، وليس إدراكا. نعم ما لم يوجد المدرك وإدراكه لم يتحقّق الإدراك، وأين هذا من كون الوجود مطلقًا نورًا؟

وبالجملة فهو أوّلَ الآيةَ الشريفة بما رأيت، وهذا هو التفسير بالرأي الذي يوجب لعنَ صاحبه، فإنّ من فَسّرَ القرآنَ برأيه فهو ملعونٌ، وفي الحديث القدسي: «ما آمَنَ بي مَن فَسّرَ كلامي برأيه»[٤]. ثم نسج عنوانًا لمطلق الوجود يشبه ما للواجب[٥] تعالى، فقال: «أنّ الوجود بما هو هو نور السماوات والأرض»، وقد عرفت أنّه صنعُ إبليس، ولا معنى له، بل هو غلط صرف وفرية محضة.

قال:

«وحقيقتُهُ غيرُ معلومةٍ لما سواه، وليست عبارةً عن الكونِ ولا عن الحصول والتحقّق والثبوت إن أريد به المصدر؛ لأنّ كلًّا منها عرضٌ حينئذٍ ضرورةً، وإن أريد بها ما يراد بلفظ الوجود فلا نزاعَ، كما أراد أهل الله بالكون وجود العالم»[٦].

---

١. في «ط» و«ب»: «ذات»، والمثبت من «م» وهو المطابق للمصدر.

٢. في «م»: «الأشياء»، وفي «ب»: «الأشباه»، وهذه الكلمات غير موجودة في المصدر.

٣. شرح فصوص الحكم: ١٦.

٤. رواه الحرّ العاملي عن مصادره: المجالس، وكتاب التوحيد، وعيون أخبار الرضا عليه‌السلام في وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ٢٨ (باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأى) حديث ٢٢.

٥. في «ط»: «بالواجب».

٦. شرح فصوص الحكم: ١٦.

وفيه أنّ هذا الاعتبارَ الذي هو معقولٌ ثانوي لا حقيقةَ له سوى الماهية، ولا معنى له إلا المعنى المصدري. نعم الحدثُ من حيث الإنتسابِ ليس مراداً، وإنما المرادُ هو نفسُ الحدثِ مع قطع النظر عن الإنتساب، والفرقُ بينَ لفظ الوجود وما يراد فيها، بل وبين سائر أسماء المعاني تحكمٌ بحت. وإرادة أولياء الشيطان بالكون وجودَ العالم إنّما هي بتبعية غيرهم، فإنّ الكونَ المقابلِ للفساد أيضًا كذلك.

مع أنّ الوجودَ ليس إلا لما سوى الله تعالى، وهو منزّهٌ عنه، فالوجودُ عندَ أولياء الله تعالى عبارةٌ عن كون ما سوى الله، وأمّا هؤلاء الأرجاسُ فالوجودُ عندهم هو الحقُّ تعالى وإضافته إلى غيره إنّما هي بالتجلي والإشراق، فلا وجودَ ولا موجودَ بالحقيقة عندهم غير الله، يعنون أنّ كلّ موجود فهو من جهةٍ ربٌّ نفسِه، فلا ربَّ ولا مربوبَ ولا صنعَ ولا مصنوعَ.

قال:

«والوجودُ العامّ المنبسطُ على الأعيان في العالم ظلٌّ من ظلاله لتقيّده بعمومه، وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلّان لذلك الظّلّ؛ لتضاعف التقييد، و إليه الإشارةُ بقوله: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾**[١]»[٢].

وفيه أنّ انبساطَ الوجود على الماهياتِ لا معنى له عندَ أولياء الله تعالى وأهل العلم والمعرفة، إلا عروضه لها[٣]. فليس العامّ المنبسط إلا نفس الوجود بما هو هو[٤]. غاية الأمر أن الانبساطَ اعتبارٌ فيه، لا أنّ المنبسطَ أمرٌ وراءَ نفس الوجود. فكونُ المنبسط ظلًّا للوجود بما هو هو، مرجعُهُ إلى كون الشيء ظلًّا لنفسه.

ثم إنّ الخارجي والذهني على تقدير صحته نحوان من الوجود، كما أنّ الأشخاصَ أفرادٌ للماهية. فكونُهما ظلّين للظلّ، وكون المنبسط ظلًّا، وتسمية المنبسط بالأسماء العجيبة، والتكلّم بهذه الاصطلاحات الغريبة، ليس إلا من قبيل زخرف القول غروراً،

١. الفرقان / ٤٥.
٢. شرح فصوص الحكم: ١٦.
٣. «لها» ليس في «ب».
٤. «هو» ليس في «ط».

ولا معنى لها. وأمّا الآيةُ الشريفةُ فصَرفُها إلى هذا الغلط الذي أوحى الشيطان إلى أوليائه، علامةٌ لعدم إيمان المفسّر وكفره، كما قال تعالى في الحديث القدسي.

قال بعد هذا القول:

«فهو الواجبُ الوجودُ الحقّ -سبحانه وتعالى- الثّابتُ بذاته المثبتُ لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعوّ بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقَه إلى ذاته، الداعي مظاهرَه بأنبيائه إلى عين جمعه ومرتبة ألوهيته»[١].

هذا هو التصريحُ بإنكارِ الصانع تعالى بصورة الإقرار؛ حيث حكم بأنّ الوجودَ الذي هو عين الأشياء هو الواجب، وهو عبارةٌ أخرى عن أنّه ربٌّ نفسه، والربوبيةُ عبارةٌ عن التطوّر، والتطوّر[٢] عبارةٌ عن التقيّد والإتّصاف. ومرجعُهُ إلى أنّ كونَ الوجود وجودَ الإنسان عبارةٌ عن خلقه، وحاصله التكذيب والإنكار بصورة الإقرار.

ونقول أنّ الوجودَ هو المخلوقُ المفتقرُ إلى المبدأ تعالى، ولا يعقلُ استغنائُهُ عن العلّةِ، بل الواجب تعالى هو المنزّهُ عن الوجود والماهية، وليس ثابتًا بذاته، بل هو عينُ ثبوتِ الذّوات الذي أنشأه بارئها، ولا يصلح الوجود لأن يتّصفَ بصفات الممكنات.

فكيف يقولُ هذا الزّنديقُ وغيره من هؤلاء الأرجاس أنّه الموصوف بالأسماء الإلهية والمنعوت بالنعوت الربانية. والأنبياء عليهمالسلام إنّما دعوا إلى خالقِ الأشياء المنحلّة إلى الوجودِ والماهية، لا إلى وجود الأشياء. وكون الخلق مظاهر قد عرفت فساده، ودعوة الوجود الموجود الذي لم يستشمّ رائحة الوجود إلى عين الجمع ومرتبة الألوهية قولٌ زورٌ ومتاع الغرور، أوحى الشيطان إليهم؛ لإضلال الحمقاء والمخنّثين.

قال:

«أخبر بلسانهم أنّه بهويته مع كلّ شيء، وبحقيقته مع كلّ حي. ونبّه أيضًا أنّه عينُ الأشياء بقوله: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٣]»[٤].

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٦.

٢. «والتطوّر» غير موجود في «ب» و«م».

٣. الحديد / ٣.

٤. شرح فصوص الحكم: ١٦-١٧.

هذا أيضًا تصريحٌ بما هو المقصودُ الأصلي من إنكارِ الصانع تعالى مستدلًا عليه بأنّه هو الأوّل والآخرُ، مع أنّ الأوّليةَ بمعنى الأزلية والآخرية بمعنى الأبدية، كما صرّح به حَمَلةُ الوحي على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى. والبطونُ بإعتبار استحالة الإكتناه، والظّهور بملاحظة الآيات. وأين هذا من كونه تعالى عين الأشياء، تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

قال:

«فكونه عينَ الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غيرها بإختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عمّا يوجب النقصَ والشينَ، وتنزّهه عن الحصر والتعيين وتقدّسه عن سمات الحدوث والتكوين»[١].

أراد هذا الرّجسُ كغيره أن يشتبهَ الأمرُ على ضعفاء العقول؛ حيث سمّي كونَه عينَ الأشياء بظهوره فيها، وجمع بينه وبين كونه غيرها، وأنه في نفسه لا يتّصف بصفات الممكنات، مَعَ أنّه مجرّدُ تعبير. فإنّ الوجودَ من حيث هو هو ليس إلا ما يعرض الماهيات عروضًا ذهنيا، أي تحليليا، وظهورُ وجود الشيء فيه مجرّدُ تعبير.

وستطلعُ على أنّ إمامَه محيالدين يصرُّ على إثبات جميع النّقائص والشّين له تعالى، كما هو مقتضى مذهبه. ومجرّد وضع الإصطلاحات، كالأحدية والواحدية، والظّهور في عالمي العلم والعين، كالفيضِ الأقدس والمقدّس وغيرها من المزخرفات التي لا ترجعُ إلى محصّل، لا يوجب إشتباه الأمر إلا على ضعفاء العقول، الذين ليس لهم حظٌ من العلومِ والصنائعِ، الهمج الرعاع، أتباع كلِّ ناعق.

قال:

«وإيجاده للأشياء إختفائُه فيها مع إظهاره إياها، وإعدامُه لها في القيامة الكبرى، ظهورُه بوحدته وقهرُه إياها، بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية، كما قال: **﴿لِمَنِ الْمُلْكُ إليومَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾**[٢]، و **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾**[٣]، وفي الصغرى تحوّله من عالم الشّهادةِ إلى عالم الغيب، أو من صورة إلى صورة في عالم واحد.

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٧.

٢. غافر / ١٦.

٣. القصص / ٨٨.

فالماهياتُ صورُ كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته، ظهرت أولا في العلم ثم في العين، بحسبِ حبّه إظهارَ آياته ورفعَ أعلامه وراياته. فتكثر بحسب الصّور[١]، وهو على وحدته الحقيقية وكمالاته السّرمدية، ... الخ»[٢].

هذا أيضًا تصريحٌ منهم بإنكار الصانع تعالى والقيامة، بصورة الإقرار. وأنّه لا معنى لوجود صانعٍ للأشياء غيرُ تحققها الذي هو عينها. فحَكم بأنّ الإيجادَ عبارةٌ عن اختفاء الواجبِ تعالى في الأشياء، فإنّ الذاتَ هو المتعينُ أولًا بل هو عينُ التعين، والوجود تطَوّرَ بهذا الطور.

فالمدرك أولًا هو الماهية وإن كان ظهورُها بالوجود إلا أنّه اختفي فيها، بمعنى أنّ الماهيةَ صورةُ كمالِ الذّات، وإن كان الذاتُ بنفسها منزّهةً عن صفات الحدوث والإمكان فلا إيجادَ، فإنّ الوجودَ عينُ التحقّق لا أنّه منشأٌ لتحقّق سوى نفسه.

فمعنى أنّ الماهيةَ موجودةٌ بوجودها أنّ الوجودَ تعيّن بهذا التّعيّنِ الخاصّ. فخلقة وجودها لها عبارةٌ أخرى عن تعيّنه بها، وهو عبارةٌ أخرى عن أنّه لَا صانعَ للأشياء. لكن لإخفاء الأمر على ضعفاء العقول غَيّرَ العبارةَ وعبّر عنه بأنّ الحقَّ الذي هو نفسُ الوجود بما هو هو، ظهر في صورة الأشياء وتجلّى فيها، فالأشياءُ صورُ كمالاته في مرتبةِ الظّهور والتّجلي، فهو بالتجلّي إستتر فيها وأظهرها. وإتّصافه بصفات الممكناتِ بالتبعِ في مرحلة التجلي والإشراق لا ينافي تنزّهَه في ذاته عنها.

وحكموا بأنّ القيامةَ الكبرى عبارةٌ عن إزالة التعينات، فهو في القيامة ليس مختفيا ومستترا في الأشياء، فترجعُ الأعيانُ الثابتة على ما كانت عليها، فلا وجودَ للأشياء حينئذٍ حتّى بالإشراقِ والتجلّي. وأمّا القيامةُ الصّغرى فهي دائمًا قائمةٌ؛ لتحوّل الربّ تعالى دائمًا من صورةٍ إلى صورة الممكن، أي العين الثابتة تنتقل من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. هذا محصّلُ هذا الكلام الذي به انهدمت أركانُ الأديان.

فهل يتعقّلُ لظهور وجود ذاتٍ من الذواتِ فيها معنى، أو لثبوتِ الماهية حال العدم باعتبار تعلّق علمه تعالى بها محصّل؟ أترى أنّ هذه المزخرفات ترجع إلى مفهوم، إن هي إلا نسج إبليس الّذي علّم هؤلاءَ الأرجاس؛ لإنكار الأديان والشرائع

---

١. في «م»: «الصورة» والمثبت مطابقٌ للمصدر.

٢. شرح فصوص الحكم: ١٧.

وتكذيب الأنبياء والرّسل صلوات الله عليهم، وقلع أساس الحكمة بل جميع الفنون، وحصر الأمر في السماع والرّقص والأشعار، ليترتّبَ عليه دعوى الربوبية، كما صنعه مشايخُ الصوفية قاطبةً.

قال:

«وهو يدرك حقائقَ الأشياء بما يدرك حقيقة ذاته لا بأمر آخر، كالعقلِ الأوّل وغيره؛ لأنّ تلك الحقائق أيضًا عينُ ذاته حقيقةً، وإن كانت غيرها تعيّنًا»[١].

وفيه أنّ الوجودَ بما هو هو لإبهامه وانسلاخه عن ذاته وبما به تعينه، لا يصلح لأن يحكم عليه بهذه الأحكام، فلا إدراك للوجود، ولا ذات. وأمّا الواجب تعالى فهو منزةٌ عن العلمِ، كما أنّه منزّهٌ عن الجهل، وإثباتُ العلمِ له بمعنى سلب الجهل عنه، فهو تعالى لا يخفى عليه شيءٌ في الأرض ولا في السّماء. وهذا معنى كون علمه عين ذاته، كما سيظهرُ إن شاء الله تعالى.

وأمّا الأمرُ الآخر كالعقلِ الأول فعدمُ كون علمه تعالى به أظهر من كلّ واضحٍ؛ ضرورةَ أنّ الموضوعَ مشخّصٌ للعرض، فلا يعقلُ أن يكونَ أمرٌ غيرُ متّحد مع العالم آلةً لإدراكه، فالممكناتُ بأسرِها أيضًا على هذا المنوال. فهذا الكلام أيضًا يكشفُ عن غاية حماقته وعدم خبرته في العلوم فضلًا عن حذاقته.

وأمّا قوله: «لأنّ تلك الحقائق أيضًا عين ذاته» فهو تصريحٌ أيضًا بإنكار الصّانع والصنع. ومحصّلُه أنّ حقيقةَ كلّ شيء إنّما هو وجوده، وأمّا التعين فهو عدم صرف، والوجودُ عين الحقّ، فحقيقة الأشياء عين حقيقة الواجب تعالى، وقد عرفتَ فساده وسيزدادُ إتّضاحًا إن شاء الله تعالى. ويظهرُ أنّ حقيقةَ كلّ شيء إنّما هي ماهيتُهُ، والوجود كالعدم يعرضها عروضًا تحليليا، فلا مناسبةَ بين حقائقِ الأشياء وبين بارئها سوى العلّية، فهو ـ عزّ وجلّ ـ منزّهٌ عن الوجود والماهية وعوارضه.

فالمغايرةُ من حيث التعين عينُ المغايرة بحسب الحقيقةِ، فالتفكيك مبني على انفكاك الوجودِ عن الماهية حقيقةً، كما عليه هؤلاء السوفسطائية حزبُ الشيطان

---

١. شرح فصوص الحكم: ١٧.

وأعداءُ الرّحمن، وقد عرفتَ أنّه تفكيك للشّيء عن نفسه، بل هو أقبحُ وأشنعُ، فإنّ الشّيئيةَ تفكيكها عن الشّيء أوضحُ فساداً منه.

والقولُ بأنّ نفس الوجود بما هو هو غير المفهوم العامّ المنتزع الإعتباري، وأنّ المتأصّلَ إنّما هو بالمعنى الأول الذي هو طار للعدمِ، ناشٍ عن عدم تعقّل أنّ الوجود المقابلَ للماهية ليس إلا هذا المعنى العامّ، وطُروُّهُ للعدم ليس إلا كونه نقيضًا له. وهذا مما لا يتخلّفُ عن الوجود. وتوهّم اتّصاف العدم بالوجودِ بالمعنى العامّ دون الوجود بما هو هو، ناشٍ من عدمِ تعقّل أن اللّا بشرط المقسمي[1] عين الأقسام، وسيجيءُ لهذه المقاصد ما يوضحها في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

قال:

«ولا يدركه غيره، كما قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[3]، و ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[4]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[5].

نبّه عباده تعطّفًا منه ورحمةً؛ لئلّا يضيعوا أعمارهم فيما لا يمكن حصوله».[6]

وفيه أنّ عدم إحاطةِ غيره تعالى به واضحٌ، بعدَ ما تبيّن عن الوجود والماهية والعوارض رأسًا، فإنّ الإنسانَ لا يستطيعُ أن يتعقّلَ ما ليس بموجود ولا معدوم على التحقيق، بل الإحاطة بحقائق الممكنات غيرُ متعقلةٌ للإنسان، فإنّ أحداً من فحول الحكماء لم يقدر أن يعرفَ حقيقةً من الحقائق إلا ببعضِ خواصّه، فبعد ما رأى الحيوانية والنّطق في الإنسان مثلًا، وتأمّل في سائر جهاته المعلومة علم أنّ ذاتَ هذا النوع متقوّمةٌ بهاتين الجهتين، وأين هذا من الإكتناهِ؟

هذا على طريقةِ أهل العلم والأنبياءﷺ، وأمّا على طريقة هؤلاء فلا أظهر من الوجود ولا حقيقة له سوى الماهيات، فلا معنى لتعذّر معرفة حقيقته واكتناهه. والفرقُ بين أقسامه تحكمٌ بحتٌ ومجردُ تعبيرٍ لا محصّل له. وأمّا الآيةُ الشريفةُ الدالّةُ على عدم

---

١. في «ب»: «الأفراد المقسمي».

٢. الأنعام / ١٠٣.

٣. طه / ١١٠.

٤. الأنعام / ٩١.

٥. آل عمران / ٣٠.

٦. شرح فصوص الحكم: ١٧.

إدراكه بالبصر فلا ربط لها بهذا المطلب، وهو أوضحُ من أن يُستدلّ عليه بمثلها، وأين الأبصار من العلم والإحاطة بالمعرفة؟

وأمّا ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، فهي وإن دلّت على ذلك إلا أنّه أوضح من ذلك[١]، ولا حاجةَ إلى الاستدلالِ عليه بالآية، والأمرُ في بقية الآيات أظهر، فإنها لا تناسبَ هذا المعنى. وأي مناسبةٍ بينَ التحذير وبين النّهي عن التصدي للعرفان؟

قال:

«وإذا علمت أنّ الوجودَ هو الحقُّ علمت سرَّ قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٢]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إليه مِنكُمْ وَلَكِن لَا تُبْصِرُونَ﴾[٣]، و﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٤]، ﴿وَهُوَ الَّذِى فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾[٥]، وقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٦]، «والله بكلِّ شيءٍ محيط»، و «كنت سمعه وبصره».[٧] وسرّ قوله عليه السلام: «لو دلّيتم بحبلٍ لهبط على الله»[٨]، وأمثال ذلك من الأسرار المنبّهة للتّوحيد بلسان الإشارة»[٩]، إنتهى.

وهذه نتيجة ما نسجه إبليس وعلّمه أوليائه، وهو أنّ الوجودَ هو الحقّ. فإنّك قد عرفتَ أنّه عبارةٌ أخرى عن أنّه لا حقَّ وإنما الموجودُ هو الخلقُ، ضرورةَ أنّ الوجودَ جهةٌ تحليلية انحلّت الأشياء إليها وإلى الماهية. واستدلّ إمامُه الماتن[١٠] على ذلك بالأدلّة السمعية، وجَمَعَها هو في هذا المقام وأشار إليها على الإجمال، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[١١]، والآية الشريفة كسائر الآيات مكذِّبةٌ لدعواه.

---

١. «من ذلك» ليس في «ط».

٢. الحديد / ٤.

٣. الواقعة / ٨٥

٤. الذاريات / ٢١.

٥. الزخرف / ٨٤

٦. النور / ٣٥.

٧. تفسير ابن العربى: ج ٢ ص ٧١؛ تفسير الآلوسى: ج ٦ ص ٣٥.

٨. مجمع الزوائد: ج ١ ص ٨٦؛ الفتوحات المكية: ج ١ ص ٥٠٦.

٩. شرح فصوص الحكم: ١٧.

١٠. أي محى‌الدين بن العربي ماتن فصوص الحكم.

١١. الحديد / ٤.

فإنّ وجودَ الأشياء عينُها في الخارج لا معها، وقد عرفت أنّ التغايرَ تحليلي. وهذا ليس حُكمًا متعلّقًا بالتحليل، فإنّه وظيفة أهل الصنائع في التعليمات. وكون الله تعالى معنا في جميع الأمكنة من قبيل كونه تعالى مع أهل النجوى. قال عزّ من قائل: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾، الآيةَ[1].

ومنه يظهر وجه تكذيب الآية الثانية لدعواه، فإنّ أقربيةَ الصانع من حبل الوريد إنّما هي باعتبار كونه ذاتًا ووجودًا منه تعالى حدوثًا وبقاءًا، بحيث لو قطع النظر عنه طرفة عين هلك، وصار عدمًا محضًا؛ لاستحالة بقاء المعلول من غير علّةٍ. وأمّا كون نفس الشخص آيةً على صانعه فهو أيضًا دليلٌ على البينونة، فإنّه استدلالٌ إنّي، وأين هذا من الإتّحاد؟

وأمّا كونه في السماء إلهًا وفي الأرض إلهًا، فهو تصريحٌ بإنحصار الألوهية في جميع العالم فيه تعالى. وهو أيضًا مكذّبٌ للعينيةِ المنافية للألوهية. وتأويلها إلى الإظهار واختفاء الواجب تعالى في الأشياء، قد عرفت عدمَ خطوره بخاطر عاقل، وأنّه مجرّد عبارةٍ لا يرجع إلى محصّل. وسيزدادُ اتّضاحًا إن شاء الله تعالى.

وأمّا كونه تعالى نورًا، فمعناه أنّه الهادي لأهل السماوات بلا واسطةٍ، ولأهل الأرض بواسطة الأنبياء والأئمة عليهم‌السلام، وورد بهذا المعنى التفسيرُ من أهل بيت الوحي عليهم‌السلام. وقد عملنا فيه رسالة مفردة جمعنا فيها شملَ الرّوايات[2]. وأمّا إحاطته تعالى بكلّ شيء فهي أيضًا مكذّبةٌ لدعوى هؤلاء الأرجاس، فإنّ وجودَ الشيءِ ليس محيطًا به، بل هو هو في الخارج، وفي التحليل عارض له.

والرّوايةُ على تقديرِ صحّةِ سندها وعدمِ كونها من موضوعات العامّة، فمعناها إحاطته تعالى بجميع العوالم، وعدمُ خلوّ مكانٍ منه عزّ وجَلّ بهذا المعنى، وأينَ هذا من ما زعمه حزبُ الشيطان من أنّ الوجودَ هو الله؟ تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

---

١. المجادلة / ٧.

٢. وهي رسالة تفسير آية النور له (ره)، المطبوعة المنتشرة.

وحيثُ إنّ ملا محمّد الشيرازي[١] لقلّة بضاعته استحسن ما نسجه هذا الرّجس، جعله محصّلَ كثيرٍ من مباحثه. فجعله جزءاً من أسفاره من غير تغييرٍ ولا تبديل، لا في المعاني ولا في الألفاظ. نعم ربما زاد بعضَ الكلماتِ المؤكدة، زيادةً لا طائلَ تحتها.

قال[٢]:

«نقاوة عرشية، قد تبين ممّا قرع سمعَك أنّ حقيقة الوجود من حيث هو، غير مقيدٍ بالإطلاقِ والتقييد، والكلية والجزئية، والعموم والخصوص، ولا هو واحدٌ بوحدة زائدة عليه ولا كثير، ولا متشخّص بتشخّصٍ زائدٍ على ذاته، كما سنزيدك انكشافًا، ولا مبهم، بل ليس له في ذاته إلّا التحصّل والفعلية والظهور.

وإنما تلحقُهُ هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية والأوصاف الإعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته، المنبّه عليها بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾[٣]. فيصيرُ مطلقًا ومقيداً وكلّيا وجزئيا وواحداً وكثيراً من غير حصول التغيّر في ذاته وحقيقته.

وليس بجوهر، كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه. وليس بعرضٍ؛ لأنّه ليس موجوداً بمعنى أنّ له وجوداً زائداً فضلًا عن أن يكون في موضوعٍ المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه. وليس أمراً اعتباريا، كما يقوله الظالمون؛ لتحقّقه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه، فضلًا عن اعتبارهم. وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقليا.

وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئًا اعتبارياً، لا يوجبُ أن تكون الحقيقةُ الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك، وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات، حتّى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية.

---

١. صدرالدين محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازى المعروف بـ«ملاصدرا» و «صدرالمتألهين» المتوفي سنة ١٠٥٠ ق.، صاحب كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

٢. أي صدرالمتألهين الشيرازي.

٣. غافر / ١٥.

وبنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل؛ حيث يحكم عليها بإمتناع بعضها وإمكان الآخر؛ إذ كلّ ما هو ممكنٌ وجودُه ممكنٌ عدمُه، وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات.

وهو أظهر من كلّ شيء تحقّقًا وإنّيةً، حتّى قيل فيه أنّه بديهي. وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنهًا، حتّى قيل أنّه اعتباري محض. على أنّه لا يتحقّقُ شيء في العقل ولا في الخارج إلا به. فهو المحيط بجيمعها بذاته. وبه قوام الأشياء، لأنّ الوجودَ لو لم يكن، لم يكن شيءٌ، لا في العقل ولا في الخارج، بل هو عينها.

وهو الذي يتجلّى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين، فيسمّى بالماهية والأعيان الثابتة، كما لوّحنا به. وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود، فلا مغايرة إلا بما في اعتبار العقل. والصفات السلبية مع كونها عائدةً إلى العدم أيضًا راجعة إلى الوجود من وجهٍ، والوجود لا يقبل الإنقسامَ والتّجزي أصلًا، خارجًا وعقلًا، لبساطته. فلا جنسَ له ولا فصلَ له، فلا حدَّ له، كما علمت.

وهو الذي[1] يلزمه جميعُ الكمالات، وبه يقوم كلّ من الصفات، فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلّم بذاته لا بواسطة شيء آخر. به يلحق الأشياء كمالاتها كلّها، بل هو الذي يظهر بتجلّيه وتحوّله في صور مختلفة لصور تلك الكمالات، فيصيرُ تابعًا للذّوات.

لأنها أيضًا وجودات خاصّة، وكلّ تال من الوجودات الخاصّة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، والكلّ مستهلكةٌ في أحدية الوجود الحقّ الإلهي، مضمحلّةٌ في قهر الأوّل وجلاله وكبريائه، كما سيأتي برهانه.

فهو الواجبُ الوجودُ الحقّ سبحانه وتعالى، الثابت بذاته المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعوّ

---

١. «الذي» ليس في «ب».

بلسان الأنبياء والأولياء، الهادي خلقَه إلى ذاته. أخبر بلسانهم أنّه بهويته مع كلّ شيء، لا بمداخلة ومزاولة، وبحقيقته غيرُ كلّ شيء لا بمزايلة، وإيجادُه للأشياء إختفائُه فيها مع إظهاره إياها، وإعدامُه لها في القيامة الكبرى ظهورُه بوحدته، وقهرُه إياها بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلُها متلاشية، كما قال: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[١]، و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢].

وفي الصّغرى تحوله من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب، فكما أنّ وجودَ التعيناتِ الخلقية إنّما هو بالتّجلّيات الإلهية في مراتب الكثرة، كذلك زوالـها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة. فالماهياتُ صورُ كمالاته ومظاهرُ أسمائه وصفاته، ظهرت أولًا في العلم، ثم في العين. وكثرة الأسماء وتعدّد الصفات، وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية، كما سيجيءُ بيانه إن شاء الله تعالى»، إنتهى.[٣]

وهذا كما ترى عينُ ما في شرح الفصوص للقيصري، فيتوجّه عليه جميع ما توجّه عليه. وأمّا ما أشار إليه ممّا في بعض أخبارنا من أنّه مع كلّ شيء لا بمداخلة وغير كلّ شيء لا بمزايلة، فدلالته على بطلان ما هو عليه أقوى، فإنّ كونَه تعالى مع الأشياء ومغايرًا لها ليس بمعنى ثبوت نسبة بينه وبين خلقه من الدخول أو الزوال، بل بمعنى أنّه منزّهٌ من نقص غيبة الأشياء عنه وعدم إحاطته بها، كما أنّه منزّهٌ من حدّ المغايرة. فغُيوره تحديدٌ لما سواه لا له تعالى، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فهذا الغاوي قَلَّدَ الصّوفيةَ فيما هم عليه، ولكنّه خلط مزخرفاتهم بمطالبِ الحكماء وأهل النّظر من المتكلّمين، وزعم أنّ مقصدَ الصّوفية نتيجةُ كلمات الأساطين، ولم يتعقّل المباينة. فإنّه لا حظّ له من العلم إلا ما هو كسرابٍ بقيعة يحسَبُه الظّمآن ماءً، فخبط خبطَ عشواءٍ في اللّيلة الظلماء، وضَلّ وأضلّ.

ونحنُ بعون الله تعالى ننقضُ ما أبرمه ونهدم ما شيّده، ونستعين في تجديد ما

---

١. غافر / ١٦.

٢. القصص / ٨٨.

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٥٩- ٢٦٢.

اندرس من الدين بالرحمن، كما أنّه استمدّ من أولياء الشيطان. وبالتّأمّل فيما مرّ من الصوفية، وما صنعه من تقليده لهم، بل إتّخاذ عباراتهم جزءَ الأسفار، ينكشفُ ما نبّهناك عليه بعض الانكشاف.

قال في مقامِ تفصيلِ بعضِ ما مَرَّ من هؤلاء:

«فصلٌ في أنّ الوجود لا ضد له ولا مثل له، لأنّ تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال،كما سيأتي في مباحث التقابل. والوجود من حيث هو وجود قد مرّ أنّه لا جنس له، فلا يقع فيه التضاد. وأيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك.

ولا أيضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك. إذ لاطبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها، ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها، فلا يتصور لطبيعة الوجود مثله أيضاً. نعم الوجودات الخاصة بإعتبار تخصّصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود، قد يقع فيها التضاد والتماثل.

فالوجود بما هو وجود لا ضدّ له ولا مثل له، كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها.

فصدق فيه ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[1]، وبه يتحقق الضدان ويتقوّم المثلان. بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما. وهذه الحيثيات إنّما هي بإعتبار التعينات والتنزلات. وأمّا بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود، فيضمحلّ فيه الحيثيات كلّها، ويتحد معه الجهات جميعها. فإنّ جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكةٌ في عين الوجود، فلامغايرة إلا في اعتبار العقل»، إنتهى.[2]

١. شورى / ١١.

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٤٢- ٣٤٣.

فهو كما ترى مَهّدَ لإثبات ما قاله هؤلاء مُقدمة، ثم جعل عينَ عبارةِ القيصري نتيجةً لما نسجه. ومحصّل كلامه أنّ الوجود لا جنسَ له، ولا بين وجودٍ ووجودٍ بما هما وجودان غاية الخلاف، ولا بين طبيعة الوجود لكونه أعمَّ الطبائع وبين مفهوم آخر تخالف. والتماثل لا يعقل إلا فيما له ماهية[1]، والوجود لا ماهيةَ له.

وفيه أنّ الجنس إنّما هو لمعروض الوجود، والوجودُ تابعٌ، ولا يعقلُ أن يكون له مع قطع النظر عن الماهية المتّحدة معه ماهية. وهذه المقدمة نتيجتها كونه اعتباريا لا ما قلّد فيه حزبَ الشيطان من كون الوجود بما هو هو واجبًا. وكذا غاية الخلاف بين المعروضين، فكيفَ تتّصفُ[2] بها جهة تحليلية للشيء عارضة له.

وأمّا ما إعترف به من أنّ الوجودَ أعمُّ المفاهيم، فهو صريحٌ في أنّ كلَّ شيء ينحلُّ إلى وجود وذاتٍ، فيعمّ جميع الأشياء، كما أنّ الماهيةَ العامّةَ تعمّ جميع الأشياء. وما اعترف به من أنّ الوجوداتِ الخاصةَ عينُ الماهيات فتتبع ذواتها في التضادّ، حقٌّ جرى على قلمه من حيث لا يشعر. فإنّ هذا منافٍ لما رتّب عليه من كلام القيصري؛ حيث قال: «فيخالفُ جميعَ الحقائق بوجود أضدادها وتحقّق أمثالها، فصدق فيه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] ... إلخ».

وأين كون المفهوم أعمَّ المفاهيم تابعًا للمصاديق والموارد في الأحكام الذي هو صريح الإبهام، كما نبّه عليه العلماء الأعلام، من وجوب الوجود الذي جعله نتيجةً لهذه المقدّمة المكذّبة لدعواه. فالعمومُ عندَ الصّوفية عبارةٌ عن السريان بالتجلّي في الأعيان الثابتة، وهذا العموم من فروع أصلهم الفاسد، وهو كون الوجود بما هو هو عينَ الحقّ وتمامَ حقيقته، ولا ينافي هذا العموم لأصلهم، بل يؤكده.

وأمّا هذا العمومُ الّذي قلّد فيه الحكماءَ، فهو لا يصلحُ لأن يكونَ أساسًا لهذه الزّندقة، فهو لعدم بضاعته لم يتعقّل منافاةَ طريقة هؤلاء الأرجاس للحكمة[4] بل جميعِ العلوم، وأنّ التصوّف ليس إلا السّماع والرّقص والشّعر والسّفسطة، ودعوى الكشفِ والأفضلية عن الأنبياء عليهمالسلام بل الربوبية، فخلط الحكمةَ والمقاصدَ العلية

---

١. في «م»: «ماهيته».

٢. في «ب» و«ط»: «يتَصف».

٣. شورى / ١١.

٤. في «ب»: «للحكم».

بالمزخرفات الدنيّة الرديّة، فأطالَ الكلامَ بالنقضِ والإبرام، فصنّفَ كتبًا ورسائلَ لا محصّلَ لها إلا هذه الزندقة الّتي قلّد فيها الصوفية.

وما أخذه من كتب الحكماء والفلاسفة، فليس إلا مجرّد عبارة لم يتعقّل محصّلها، وسنوضّحُ لك إن شاء الله تعالى أنّ كلّما زعمه مؤيّدًا له فهو منافٍ لمرامه، كما في المقام. فإنّ العمومَ الذي هو عينُ الإبهام منافٍ لظهوره في صورةِ الضّدّين، والتّجلّي في هويةِ المثلين وغيرهما.

فهو سرق هذه العبارة من شرح القيصرى، والمطلب الأصلي وهو كونُ الوجود أعمَّ الأشياء، تابعًا لها من الحكماء، ففرّع أحد المتنافيين على الآخر. وأمّا القيصري فهو لم يفرعه على ذلك، بل على تعيّن[1] الوجود في نفسه، بل كون تعيّن الماهيات به من وجه، وأوّلَ العمومَ إلى الانبساط والتجلي في الصور في العلم والعين.

قال بعد سرقته:

«وأمّا ما يتمسّك في ذلك بأنّ اشتراك طبيعة الوجودِ بين الأشياء يوجبُ عروضَها لما فرض ضدًّا أو مثلًا لها، فيلزمُ اجتماعَ الضدين أو المثلين بالفعل أو بالإمكان، وعروض أحد الضدين أو المثلين للآخر، فليس بشىءٍ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات؛ لعدَمِ عروضه للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو أحد المعقولات.

فلو إلتزم أن يكون لها ضدٌّ أو مثلٌ لا يمكنُ أن يتحقّقَ في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات، لم تكن القاعدة شاملة، ففات ما ادّعى إثباته، ثم عروض الشىء لضدّه غير ظاهر الفساد»، إنتهى.[2]

حاصلُ ما تمسّك به بعضهم على نفي الضدّ والمثل عن الوجودِ أنّ الضدين والمثلين أمران وجوديان لايجتمعان في محل واحد، بل يتواردان عليه أو مشتركان، فمثل الوجودِ ضده يكون معروضًا للوجود لا محالة؛ ضرورةَ اشتراك طبيعة الوجود بين جميع الأشياء. بمعنى أنّه لا بدّ في كلّ موجودٍ من تحليله إلى ذات ووجود،

---

١. في «م»: «تعيين».

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٤.

ومقتضى ذلك أنّ الوجود لو كان له ضدٌّ أو مثلٌ لزم اجتماعَ الضدين وإتّحاد المثلين، بل اتّصاف الشيء بضدّه ومثله، وهو أوضح فساداً من الإجتماع.

ومرجعُ هذا الدليل إلى ما ذكره سابقًا من أنّ الوجود أعمّ الأشياء، فليس مفهومٌ في عرضه حتّى يضادّه أو يماثله. وحيث لم يتعقّل معنى كلامه ومعنى كلام غيره، قال إنّ هذا الدليل ليس بشيء؛ لمنع عموم الوجود لجميع المفهومات، فإنّه لا يعرض المعدوم بما هو معدوم، وإن كان يعرضه بما هو معقول. وفيه أولًا أنّ عدم عروضه للمعدوم إنّما هو لإتّصافه بنقيضه، ولم يقل أحد أنّه يجامع نقيضه، فعمومه إنّما هو للأشياء المتحققة، ومن المعلوم أنّ التّضادَّ والتماثلَ لا يتعقّلان إلا في الموجود، حتّى أنّه أخذ الوجودَ في تعريفهما.

وثانيا أنّ عدمَ عروض الوجودِ لمفهومٍ من حيث هو هو لا ينافي العموم، فيكفي في الكلية المدّعاة عروضه للمعدوم من حيث أنّه معقول، بل لا معنى لعروضه[1] له من حيث أنّه معقولٌ؛ ضرورةَ أنّ التعقّلَ عينُ الوجودِ الذّهني، فلو كان عروض الوجود الذهني للمعدوم من حيث أنّه معقول ومفهومٌ لزم عروض الشيء لنفسه. نعم لا يعرض الوجود الخارجي للماهيات أيضًا من حيث هي هي، فإنّ الماهيةَ من حيث هي ليست إلا هي. وقد اشتهر ارتفاع النقيضين في المرتبة، لكن العروضَ ليس أيضًا من حيث الوجود.

والحاصلُ أنّه بعد ما قلّد أهلَ الوجود الذهني فلا مناصَ له عن الإلتزامِ بالكلية، حتّى بالنسبة إلى المعدوم حالَ الإتّصافِ بالعدم الخارجي، مع أنّك قد عرفتَ أنّه لا ينافي الكلية؛ ضرورة استحالة اجتماع النقيضين. فهو كما ترى لا يعرفُ ما يقولُ، والذي يضحك الثكلى قوله: «ثم عروض الشيء لضدّه غير ظاهر الفساد» فإنّ العروضَ مرجعُهُ إلى الإتّحاد، وأين التضادّ والتماثل من الإتّحاد.

فالذي لم يعرف أبدهَ البديهيات كيف يتصدّى لإبطال الأديان وتكذيب الأنبياء عليهمالسلام، وإنكار الصانع تعالى بصورة الإقرار والإثبات. هذا ما سرقه من القيصرى في التماثل والتضادّ، وعرفت أنّه لا حظَّ له من سرقته إلا سخط الربّ، فإنّه لم يعرف محصله، بل وأظهر جهلَه بما قلّد فيه، ثم تصدّى لشرح سرقة أخرى.

---

١. في «ب»: «بعروضه».

قال:

«تتمّةٌ، فطبيعةُ الوجود مخالفةٌ بحسب مفهومه للمفهومات غير منافيةٍ لها، كيف وما من مفهوم إلا وله تحقّقٌ في الخارج أو في العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدةً إلى العدم راجعةً إلى الوجود من وجه.

فكلٌ من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود، وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو.

وأمّا كونه منافيا للعدم فليس بإعتبار كونه مفهومًا من المفهومات، فإنّه بهذا الإعتبار لا يأبى اتصافه بالوجود مطلقًا، بل هو بهذا الإعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلية في إمكان تلبّسها بالوجود بوجهٍ ما، بل المتأبّى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقًا لهذا المفهوم بعقد غير بتّي،

وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومها ممّا لا خبر عنها[١] أصلًا، وليس هي شيئًا من الأشياء ولا مفهومًا من المفهوماتِ، بل الوهمُ يخترعُ لمفهوم العدم موصوفًا، ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم؛ لكونه متمثّلًا في الذّهن.

هذا في العدم المطلق، وكذا الحالُ في العدمات الخاصّة إلا أنّ هناك نظرًا آخر؛ حيث أنّ العدمَ الخاصَّ، كما أنّ مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي، له حصة من الوجود المطلق، كذلك موصوفه بخصوصه له حظٌ ما من الوجود؛ ولهذا حكم بإفتقاره إلى موضوع، كما تفتقرُ الملكة إليه».[٢]

ومحصّل هذه الإطالة المملّة أنّ الصوفيةَ أخذوا من أهل العلم عنوانَ أنّ الوجود لا ينافي الأشياءَ، وأرادوا تطبيقه على زندقتهم، كما صنعوه في سائر العناوين التي مرّت

---

١. في «ب» و«ط»: «لا خير فيه». والمثبت من «م» وهوالمطابقُ للمصدر.

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٥.

تفصيلًا، وهذا الغاوي جعل الوجودَ الذهنيَ برهانًا له، وأطال بما لا حاجة إليه. أمّا أصلُ الحكم فمرجعُهُ إلى أنّ الوجودَ حيثُ أنّه أمرٌ منتزعٌ من الماهياتِ، فلا محالة تتّبعها في الأحكام، ولا يعقلُ أن يكونَ له حكمٌ منافٍ لذاته.

وهذا من أقوى الشّواهدِ على اعتباريته، والصوفية جعلوه بمعنى آخر، وهو رجوعُ كلِّ مفهوم إليه، بمعنى شموله لجميع المفاهيم حتّى العدم، لوجوده في الذهن. وقد رأيت من القيصرى أنّه جعل التناقضَ بين الوجود والعدم من آثار الوجود الخارجي، وحكم بأنه لا تناقضَ بينَ نفس الوجود وبين العدم، وقد نبّهناك على فساده والمقصود الآن إبطال هذه الإطالة.

أمّا التحقّق العقلي فليس إلا الخطور أو العرفان والتصور للنفس، كالإبصار للعين، بل إدراك كلٍّ من الحواسّ الظاهرة ليس إلا نحو وجود للمتّصف به. وأمّا كون الشيء متصوّرًا فهو معنى منتزع من قيام التصور بالفاعل، فكما أنّ الإيجادَ عين الوجود، فإنه باعتبار قيامه بالشيء وجودٌ، ومن حيث الاستنادِ إلى العلّة إيجادٌ من غيرِ أن يكونَ هناك أمران في الخارج أحدُهما وجودٌ والآخرُ إيجادٌ.

وكذا الإخبار فإنّ الكلام الكاشفَ عمّا في الضمير من حيث كشفه عن النسبة النفسية خبرٌ، ومن حيث قيامه بالمخبر إخبارٌ، من غير أن يكون هناك أمران، أحدهما إخبارٌ والآخرُ خبرٌ. فكذا كون الشيء معلومًا ليس إلا ثبوت العلم للعالم، والإختلافُ إنّما هو بالإعتبارِ. فكونُ العلمِ وجودًا علميا للعالم[1] ليس إلا من قبيل كونِ الخط وجودًا كتبيا للفظ، بل المعنى.

وهذا مع غاية وضوحه خفي على المتكلّمين قاطبةً وجماعة من المتفلسفة، فزعموا أنّ المعلومَ يوجدُ في العالم، وأنّ العلم وجودٌ ظلّي ضعيفٌ للمعلوم، واستدلّوا له بأدلّة سخيفةٍ، وفرّعوا عليه فروعًا شنيعةً، وسنبطلها بحول الله وقوّته، بل نبيّنُ أنّه من السفسطة ومخالفة للضروريات.

ومن جملة فروعه الأعيان الثابتة التي هي مجالي للوجود عند حزبِ الشيطان، وكيفَ كان فلو سلمنا أنّ العدمَ يوجدُ في الذهنِ وأن النقيضين يجتمعان فيه فلا

١. في هامش «م»: «للمعلوم» وفوقه: ظ، كأنّه استظهر.

يجدي هؤلاء نفعًا فيما هم بصدده. فإنّ الوجود الذهني عند أهله وجودٌ لا يترتّبُ عليه أثرٌ، فالآثارُ عندهم للماهياتِ وشرط ترتبها عليها إنّما هو الوجود الأصيلُ، أي الخارجي، لا الأعمّ منه ومن الظلي الضعيف، فهو لضعفه عمّ نقيضه الضدّين بزعم هؤلاء، لا أنّ الوجودَ بما هو وجودٌ من خواصّه هذا المعنى، فليس رجوع كلّ شيء إليه من حيث هو وجودٌ مع أنّ وجودَ كلّ شيء عينه، ولا معنى لرجوع الشيء إلى نفسه.

والحاصلُ أنّ كلًّا من الواجب تعالى ومن الوجودِ الذي هو نقيضُ العدم يصحُّ أن يقالَ فيه أنّ رجوعَ كلٍّ شيءٍ إليه، لكن في الواجب تعالى بمعنى الربوبية، فمرجعُ المربوب إلى ربّه، فحياتُه ورزقه ووجوده وبقائه وثوابه وعقابه وصحّته ومرضه. والحاصلُ أنّ جميعَ ما له وعليه من ربّه. وأمّا رجوع أمر الذوات إلى الوجود، فلو صحّ التعبيرُ فهو بمعنى اتّصافها به وأنه مع قطع النظر عن اتّصافها به ليس بشيءٍ، فإنّه عين التحقّقِ وهو في الأشياء جهةٌ واحدةٌ، فلإبهامه وأعميته وضعفه يعمّ جميع الذوات.

وحيثُ أنّ الوجودَ الذهني في غاية الوهن والضّعفِ على تقدير صحّته، صار عمومه وشموله أزيد من الوجود الخارجي، حتّى أنّه عرض العدم باعتقاد هؤلاء. فشمول الوجود مستندٌ إلى الضعف والنّقص، ورجوع أمر المخلوق إلى الخالق بالعكس. فهذه وساوس وتسويلاتٌ من الشيطان، وإلّا فالعاقلُ لا يشتبه عليه مثل هذا الأمر الواضح.

فالحاصلُ أنّ عموم الوجود متفرّعٌ على القولِ بالوجود الذهني، وهو من الأغلاط مع أنّ العمومَ على تقدير تسليمه دالٌّ على أنّه أضعفُ جهةً في الممكن، لا أنّه واجبٌ. ومع ذلك ففي كلام هذا الغاوي مفاسدُ أخر نشيرُ إلى طائفة منها.

فمنها ما قاله تبعًا للقيصري من حيثُ لا يشعرُ من أنّ الصفات السلبية مع كونها عائدةً إلى العدم راجعةٌ إلى الوجود من وجه[١]. فإنّ العودَ والرجوعَ بمعنى واحدٍ، فكأنّه قال أنّ الصفات السلبية راجعةٌ إلى العدم، ورجوعها إلى العدم عينُ رجوعها إلى الوجود. فهل هذا إلا قول زورٌ لا يصدرُ عمّن له أدنى شعور؟

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٦٠.

ومنها قوله: «وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي...، إلخ»[١] فإنّك قد عرفتَ أنّ التناقضَ بين الوجود والعدم، بالذّات لا بإعتبار خصوصية خارجة، وهذا أبدهُ البديهيات. غاية الأمر أنّ الوحداتِ الثمانيةَ معتبرةٌ في التناقض، وبه يدفعُ أهلُ الوجود الذّهني التناقضَ عن اتّصاف العدم بالوجود الذهني، وهؤلاء السوفسطائية يرتّبون على الوجود الذهني اجتماعَ النقيضين، ويمنعون استحالته في نفسه.

ثم حكمه بأنّ الوجودَ الخارجي مرتبةٌ من مراتب الوجود ونشأة من نشآته غلط صرف؛ ضرورةَ مغايرة سنخ الوجود الخارجي وإن بلغ من الضعف ما بلغ، لسنخ الوجود الذهني على القول به. فكون الوجود الخارجي مَرتبةً من مراتبه لا معنى له، بل لا يجامع هذا كونَه نشأة من نشآته. فإنّ الاختلافَ بالرتبة غيرُ الاختلاف بالنشأة، كاختلاف الدنيا والبرزخ والآخرة على مذهب غير الصوفية، فإنّه لا اختلافَ عندهم إلّا باختلاف المجالي. ولعلّه متكلّم على مذهب أصحابه، فجمع بين الأمرين وحكم بأنه مرتبة في الوجود.

ومنها قوله: «وأمّا كونه منافيا للعدم...، إلخ» فإنّ شيئًا من الأحكام لا يثبت لموضوع من الموضوعات من حيث هو هو، فإنّه من هذه الجهة ليس إلا هو. فكلّ مفهوم من المفاهيم يترتّبُ عليه أحكام مختلفة باعتباراتٍ متغايرة وحيثياتٍ متفاوتة، ولكن الذاتيات لا تستندُ إلا إلى الذاتِ.

ومن المعلوم أنّ نفس العدم نقيضٌ للوجود لا أنّه اكتسب المناقضةَ من أمرٍ خارجٍ عن نفسه. وأمّا خطوره في الذهن، فلو سلّم أنّه وجودٌ ظلي لم يلزم منه عدم التناقض بين الوجودِ والعدم، وإلا لكان هذا الإستلزام من أقوى البراهين على فساد هذا التوهم.

وبالجملة فالمناقضةُ بين الوجود الخارجي وبين عدمه، لا بين عدمه وبين الوجود الذهني؛ ضرورة أنّ التقابلَ عبارةٌ عن جهة منطبقة على حدّين لمعنى واحدٍ يجمعهما، فلو لا الإتّحاد لم يتحقّق التقابل. فعروض الوجود الذهني للعدم الخارجي ليس لعدم التناقض بين نفس العدم والوجود، كما زعمه هؤلاء، فقوله: «إنّ العدمَ كسائر المفاهيم في قبول الاتّصاف بالوجود» مخالفٌ للضرورة.

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٤٤.

كيف ولو كان الوجودُ عارضًا للعدم كعروضه للإنسان والبقر والغنم، لكان معروضا للعدم أيضًا؛ ضرورة أنهما متقابلان. فما لم يعرض الوجود للعدمِ كان العدمُ عارضًا له، فإنّ عروضَ العدم في جميع الأشياء عبارةٌ عن زوال الوجود عنها. فكلّما دلّ على أنّ الوجود لا يعرضه الوجودُ، فهو بعينه يدلُّ على أنّ العدمَ لا يعرض العدم، وعروض أحدهما لأمر لا ينفك عن عروض الآخر له، وإلّا لارتفع النقيضان.

وكشف الحجاب أنّ عروض كلّ من الوجود والعدم لمعروضهما إنّما هو في التحليل، فلا بدّ من ذات متّصفة[١] بهما. فالعروض عبارةٌ عن سلخ كلّ من الجهتين عن نفس الشيء في اللحاظ ثم الحمل. وحيث أنّ الذاتَ، أي التعين والحدّ، مقدّم في اللحاظ، فالعارض هو الوجود والعدم، والمعروض هو الماهية.

وهذا العروض في الوجود والعدم غير متعقّل، فإنهما متمحّضان في أن يعرضا، ولا يعقل كونهما معروضين لأحد الأمرين؛ ضرورةَ استحالةِ عروضِ الشّيء لنفسه بعدَ انسلاخ نفسه عنه. فإنّ مرجع هذا التحليل إلى تمحّض كلّ من الوجود والعدم في كونهما حالتين للماهية التي هي عينهما.

فظهر أنّ عروض الوجود للعدم في حد عروض الوجود للوجود والعدم للعدم والعدم للوجود، ولا شيءَ منها بمتعقّل. وتمحّضها في العروض بهذا المعنى هو المنشأُ للتناقض، فإنّ التقابل إنّما هو في أمر واحدٍ وهو الذاتُ. ومن هنا ظهر سرّ كون التناقض مقتضى نفس الوجود العدم من حيث هما هما، لا لخصوصية في الوجود الخارجي أوجبت[٢] التناقض.

وبالجملة فعروض الوجود الذهني للعدم الخارجي ليس من جهة أنّ العدمَ كغيره من الطبائع يعرضه الوجود، كما زعمه. بل إنّما هو لإتّساع الأمر في الوجود الذهني على ما زعمه أهله، فمن حيث أنّ الشّخصَ يتصوّرُ عدمَ نفسه يتّصفُ عدم نفسه بالوجود.

ومنها قوله: «بل المتأبّي ...، إلخ» فإنّ مصداقَ العدم ليس إلا العدم باعتبار مقابلته مع وجود خاصّ، وبعبارة أخرى خصوصية كلّ من العدم والوجود إنّما هو موضوعهما، وملاحظة الموضوع أو الوجود الخاصّ المقابل له لا يغير مصداق

---

١. في «ب» و«ط»: «متصف».

٢. في «ب» و«ط»: «أوجب».

العدم عما هو عليه. فلو لم يكن العدم في نفسه نقيضًا للوجود إستحال أن يناقضه باعتبار الخصوصية الفردية، مع أنّ الخصوصية لو أثرت لكانت مؤثرةً في اشتماله على نحوٍ من الوجود، كما زعموه، وهذا ينافي التناقض لا موجب له. و بالجملة فهو مجرّدُ نسج لا محصّلَ له.

والحاصلُ أنّه اعترف بأنّ العدم الخاصّ له حظٌّ من الوجود، فكيفَ يناط به تأبّيه عن الوجود. و أمّا ما فرع عليه من احتياجه إلى الموضوع، كنفس الملكة، فيدفعه أنّ حقيقةَ عروض العدمِ لموضوعه ليست إلا زوال الوجود عنه، وهذا أمر مقوّمٌ لحقيقة العرض التحليلي. فلا يتعقّلُ العدم، بل الوجودُ من غير موضوع، بمعنى أنهما ممحّضان في العروض بملاحظتهما في أنفسهما[١].

لا أنّ العدم الخاصَّ من حيثُ أنّ له حظًّا مّا من الوجود يحتاجُ إلى الموضوع، فإنّ هذا الافتقارَ ليس مستندًا إلى القضية الفرعية، بل إنّما هو مقتضى صدقِ العروض، فإنه لا ينفك عن المعروض. فهذا أيضًا نسج صرف خالٍ عن المحصّل، فإنّ افتقارَ العدم إلى الموضوع من قبيل افتقار الوجود إليه من حيث العروض لا باعتبار الثبوت، كيف ولو اعتبرت الخصوصية في العرض المفتقر لزم تقدّم الشىء على نفسه.

قال بعدَ هذا القول:

«ثمّ مطلقُ الوجود للشّىء المتحقّق بأي نحوٍ من الأنحاءِ وطورٍ من الأطوارِ، يقابله العدمُ المطلقُ المساوقُ لرفعِ جملةِ الوجودات. وقد يجتمعان لا باعتبار التّقابل، كما في تصوّرِ مفهوم المعدوم المطلق المتعرّي عن الوجود مطلقًا؛ إذ قد انسلب عنه جميعُ الوجودات في هذا الاعتبار، مع أنّ هذا الاعتبار بعينه نحو وجودٍ، وهذا الانسلابُ بذاته نحوُ انتساب.

وهذا التعرّي في نفسه نحوُ خلط لعدمِ انسلاخه عن تصورٍ ما، والتصورُ وجودٌ عقلي، فهو فردٌ من أفرادِ مطلقِ الوجودِ. فانظر إلى شمولِ نورِ الوجودِ وعموم فيضه، كيف يقعُ على جميع المفهوماتِ والمعاني حتّى

---

١. في «م»: «نفسهما».

على مفهوم[١] اللّا شيء و[٢] العدم المطلق والممتنع الوجود، بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية لا بما هي سلوبٌ وأعدامٌ؟

وقد ذكرنا اختلافَ حمل الشّيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي. وبه يندفعُ إشكالُ المجهول المطلق وما شاكله، ففي هذا الموضع نقولُ للعقلِ أن يتصورّرَ جميعَ المفهومات حتّى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات، وله أن يعتبرَ المجهولَ المطلق ومفهومَي النقيضين ومفهوم الحرف، ويحكم عليها بأحكامها كعدم الإخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف، لا على أن يكون ما يتصوره هو ذات[٣] المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري.

إذكلّ ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية والمعاني الملحوظة بالذات، بحسب الحمل الشائع، ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولي فقط. فلم يحمل على شيء منها أنّه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق وشريك الباري مثلًا بالحملِ الشّائع العرفي.

لأنّ هذه المفهومات ليست عنوانًا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج، بل العقل بتعمّله الذي له، يقدر ويفرض أنّ شيئًا من هذه المفهومات عنوان لفرد مّا[٤] باطل الذات ممتنع التحقق (أصلا فيحكم عليه؛ لأجل تمثّل هذا المفهوم الذي قدّر كونه معنوَناً بها بامتناع الحكم عليه أصلا)[٥]، أو الإخبار عنه رأسا، أو الوجود له مطلقا، أو الاستقلال في مفهومه بوجه.

---

١. «مفهوم» ليس في «ط» و«ب». والمثبت من «م» وهو المطابق للمصدر.

٢. في «ط»: «أو».

٣. في «ب»: «ذاك» و في «ط»: «ذلك» والمثبت من «م» وهوالمطابق للمصدر.

٤. في «ط» و «ب»: «بفرد ما»، والمثبت من «م» وهو المطابق للمصدر.

٥. ما بين القوسين ليس في «ط».

كلّ ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتّية في قوة شرطية لزومية غيرصادقة الطرفين. فكان مفهومُ المجهول المطلق من حيث يتمثّل نفسه يتوجّه عليه صحة الإخبار عنه، وإن كان بعدم الإخبار عنه، وإنّ امتناع الإخبار إنّما يتوجّه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقلُ أنّه فردٌ له تقديراً. وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه، بل في كلّ[1] مفهومٍ لا يرتسمُ ذاته في العقل سواء أكان عدم حصوله في الذهن لغايةِ الفساد والبطلان، أو لفرط التحصّل والحقيقة.

مثلًا إذا قلنا: علمُ الواجبِ عينُ ذاته، كان الحكمُ بالعينية على مفهوم الواجب؛ لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل، وكذا المرتسمُ من صفاته الحقيقة ليس إلا مفهوماتها. لكن عينية العلمِ وغيره من الصّفات القدسية غيرُ متوجّهٍ إلى المفهوم منها، بل إلى ما يرشدُنا البرهان إلى أنّه بإزائه، أعني الحقيقة المتعالية عن الحصرِ والضّبط في عقل أو وهم».[2]

وهذا التطويل المملّ مشتملٌ على مفاسد جمّة نشير إلى جملة منها إجمالًا. منها قوله: «وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ....، إلخ» فإنّ استحالة اجتماع المتقابلين إنّما هي للتقابل، أي كون أحدهما في قبال الآخر، وهذا مقتضى حقيقة المتقابلين، فاجتماعهما مناقضٌ للتّقابل.

ألا ترى أنّ الانتهاءَ لو جامع الابتداء كان شيء واحد مصداقًا للعنوانين من جهة واحدة وباعتبار واحد، فصار الابتداء عين الانتهاء. وهكذا الحالُ في جميع الأقسام، والأمرُ في التناقض أظهر، كما أنّ استحالة كون الوجود عينَ العدم كذلك.

فالمتقابلان ما داما متقابلين يستحيل اجتماعهما، ولا معنى لإستناد الاستحالة إلى الاجتماع من حيث المقابلة. وفرقٌ واضحٌ بين كون شيء موضوعًا وعلةً ماديةً وبين كونه مناطًا وعلةً فاعليةً. واعتبارُ الحيثية إنّما هو لتحديد الموضوع

---

١. «في كل» ليس في «ب» و«ط».

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٤٥- ٣٤٧.

وأين هذا المعنى من العلية والاستناد؟ فالتقابلُ واسطةٌ في الثبوت، وكون المتقابل واسطةً في العروض وموضوعًا، مرجعُه إلى كون التقابل واسطةً في الثبوت وعلة.

وبالجملة، فالتقابلُ يمنع اجتماعَ المتقابلين ما داما كذلك مطلقًا لا من حيثيةٍ دونَ أخرى. فالغاوي لا يميزُ الفاعلَ من الموضوع، واجتماع مطلق الوجود مع نقيضه -و هو العدم المطلق في الذهنِ- على تقدير صحته ليس مستندًا إلى أنّ الاجتماعَ ليس من حيث التقابل، فإنّ للشخصِ أن يتصوّرهما من حيثُ التّقابل، بل يتصوّر اجتماعهما أو هما مجتمعين، بل الاجتماعُ هنا عند أهله إنّما هو لغاية ضعف الوجود الذهني حتّى كأنّه ظلٌ للوجود لا وجود.

وقد يسندوه إلى غاية قوّةِ النّفس في الخلاقية؛ لكونه من عالم الملكوت، إلى غير ذلك من الخرافات، مع أنّك قد عرفتَ أنّ الدافعَ للتناقضِ عدم اجتماعِ الوحدات. وعلى كلِّ حالٍ فليس مستندًا إلى ما توهّمه من أنّ الاجتماعَ ليس من حيث التقابل.

ومنها قوله: «مع أنّ هذا الاعتبارَ... إلخ» فإنه نسجٌ مزخرف لا محصّلَ له، إلّا أنّ العدمَ يتصوّر والعلم لا يغير المعلوم، بل هو ممحّضٌ في التبعيةِ، فلا يتغيرُ المعلومُ بالعلم والانكشافِ. والوجودُ الذهني عبارةٌ عن انكشافِ الواقع على ما هو عليه للعالم، وحيث إنّ هذه صفة منتزعةٌ من العلم، فهي عينه. ومن المعلومِ أنّ العلمَ صفةٌ للعالم قائمةٌ[١] به، متحدةٌ[٢] معه في الخارجِ، بل ليس إلا خصوصية في وجوده.

ومن الواضح أنّ المعلومَ كثيرًا ما مغايرٌ للعالم وجودًا بل ماهيةً أيضًا، فلو صحّت تسمية العلم بالوجودِ بالنسبةِ إلى المعلوم وترتّب عليه بعضُ الآثار بهذا الاعتبار، فعدم تغير المعلوم عما هو عليه، بل عدم حدوث وصفٍ له أصلًا بالعلم ممّا لا ريب فيه. فكيف يجوز[٣] له أن يقول أنّ هذا الاعتبارَ بعينه نحوُ وجودٍ، وهذا الانسلاب بذاته[٤]

١. في «ب» و«ط»: «قائم».

٢. في «ب» و«ط»: « متحد».

٣. في «م»: «يكون».

٤. في «ب» و«ط»: «آلة» بدل: «بذاته».

نحوُ انتساب؟ وهذا التعرّي في نفسه نحوُ خلطٍ معلّلًا له بعدم انسلاخه عن تصور مّا، والتصورُ وجودٌ عقلي، فهو فردٌ من أفراد الوجودِ المطلق.

ثم يقول: «فانظر إلى شمول نورِ الوجود وعموم فيضه»، فإنه إن أراد بالاعتبار الجهة الواقعية المدركة على ما هي عليه، فكونه نحوَ وجودٍ غلط صرف، وفرية محضة؛ ضرورة أنّ المفروضَ أنّه عدم صرف، وكيف يكون الانسلاب بذاته نحو انتساب، والتعرّي في نفسه نحو خلط. فليس هذا الكلام إلا تناقضًا بل سلبًا للشيء عن نفسه، بل اتّصافًا للشيء بنقيضه، بل خُلفا بحتًا، ولا يصدر مثله إلا عن مثله.

وإن أراد بالاعتبار التصوّرَ وملاحظةَ الشخص لهذه الجهة الواقعية، كما يدلّ عليه دليلُهُ، فقد عرفتَ أنّ تعلّقَ العلم بالمعلومِ لا يغيره عما هو عليه. فإنّ المنتزعَ عين منشأه، فليس كون الشيء معلومًا إلا من قبيل كونه مرئيا ومحبوبًا ومبغوضًا. ومن المعلوم أنّ الرؤيةَ لا تحدث وصفًا في المرئي، وكذا الحبّ والبغض، بل الرؤيةُ صفةٌ للرائي، والحبُّ والبغضُ صفتان للمحبّ والمبغض، قائمتان به. وتعلّق هذه الصفات بأمر، منشأً لانتزاع صفة له، لا أنّه يحدثُ في متعلّق الأمور المذكورة وما شاكلها وصفًا.

وهذا هو السرُّ في حدوث صفة الفعل بالنسبة إلى الواجب تعالى مع استحالة تغيره[1] وحدوث أمر فيه، فإنّ الوصفَ في الحقيقة للمخلوق ينتزع منه مايطابقه للخالق. فإتصافه تعالى بأنّه خالقٌ عبارةٌ أخرى عن حدوث صفة الوجود للممكن بإفاضته، وكذا الرزق، فإنّ العبدَ مرزوقٌ للمولى، وحدوث هذا الفعل عبارةٌ أخرى عن كونه تعالى رازقًا، وهكذا الحالُ في الفاعلية التابعة للحدوث، وأمّا الفاعلية بمعنى القدرة فصفة ذات، وهي عينه، بمعنى أنّ مرجعها إلى سلب نقص العجز لا إثبات كمال له تعالى.

فانظر إلى هذا الغاوي المقلّد لأشباه الحكماء في أغلاطهم، كيف رتّب على ما نسجه من الأغلاط أنّ الوجودَ من حيث هو واجبٌ، وأنه لا ربَّ سواه، فقال: «فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه». ونحن نقول بعد ما عرفت أنّ المعلومَ لا تحدث فيه صفة بالأصالةِ بل الصفة إنّما هي للعالم، كما عرفتَ في نظائره. فانظر إلى سوئته المكشوفة ولا تغترّ بمزخرفاته، أنّه بصدد الغواية والإضلال.

---

١. في «ط»: «تغييره».

مع أنّك عرفتَ أنّ هذا الشمولَ للضعف. ألا ترى أنّ الجنسَ كلّما كان أعلى وإبهامُهُ أشدّ كان شمولُهُ أزيدَ، وكذا الحالُ في الهيولى على القول بها، فإنّها مع أنّها بالنسبةِ إلى العناصر ومواليدها عندَ القائلين بها شخصٌ واحدٌ، فمَعَ تعيّنِها تعينًا شخصيا عمّت الماديات من غيرِ الفلكيات،

وليس هذا إلا لشدة إبهامها باعتبار تمحّضها في الاستعدادِ والقبول، وإن كان متعينًا متشخّصًا، كما تكشفُ الاستحالة عن المرحلتين عندَ من ذهب إليهما، وقد نبّهناك على أنّ تسميةَ الوجودِ بالنورِ متاعُ الغرور. فإنه يتبع معروضَه، بل هو عينُهُ، وكون الممكناتِ بأسرها باعتبار تحقّقِها أنوارًا غلط صرف، وإلا لكان هذا الغاوي مع أنّه عينُ الظّلمةِ أيضًا من الأنوار.

وليس هذا إلا لتبعيةِ الصّوفيةِ في جميعِ ما ذهبوا إليه. وقولُـهم بأن الماهياتِ أعيانٌ ثابتةٌ يتجلّى فيها الوجودُ ولا تتّصفُ به، فهي ما شمّت رائحةَ الوجود، فالوجودُ إنّما تظهرُ به الأعيانُ وتخرجُ به من الغيب إلى الشّهادة، كما رأيتَ وسترى منه أيضًا التصريحَ بجميع ما ذهبوا إليه، وإقامة الحجج[1] والبراهين عليه، حتّى أنّ كتبه صارت مأوى للشياطين وقرة عين الحمقاء والضّالين.

ومنها قوله: «بما هي مفهومات متمثّلات... إلخ»، فإنّ الموجودَ في الذهن إنّما يعرض ما تعلّق به مع قطع النظر عن تعلّقه به، كما أنّ الوجودَ الخارجي إنّما يعرض الماهية لا بشرط، لا أنّ الوجودين يعرضان لمعروضيهما من حيث عروضهما، وإلا لعرض الوجودُ لنفسه، وصار موضوعًا لنفسه ومتقدّمًا ومتأخرًا. فالتمثّل والمفهوميةُ عبارةٌ عن الوجودِ الذّهني.

فقوله: «أنّ نور الوجود و عمومَ فيضه يقع على المفهومات والمعاني بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية لا بما هي سلوبٌ وأعدامٌ»، محصّلُهُ أنّ المعلومَ والمتصوّرَ ليس نفسَ السلوب والأعدام، وإنما المتصوّر هو السلبُ المتصوّر من هذه الحيثية.

وقد ألجأه إلى هذا الغلط جمعُه بين أمرين، أحدهما أنّ كلّ ما يخطر بالبال فهو موجودٌ بالخطورِ، والآخرُ أنّ ما كان في غاية الفساد والبطلان أو في غاية التحصّل

---

١. في «ط»: «الحجة».

والحقية لا يرتسمُ ذاته في العقل، وإنما يجعل العقلَ ما يُرتسم فيه ويتمثل له عنوانًا لفرد باطل الذات ممتنع التحقق، فيحكم عليه بتلك الأحكام حُكماً غيرَ بتي في قوة شرطية لزومية غيرِ صادقة الطرفين.

وفيه أنّ وجودَ العدم والممتنع والمجهول المطلق وما يشبهها في الذهن ليس إلا خطورها فيه، وكذا الواجب تعالى. فالذي يخطر في الذهن هو الموضوع للأحكام وحيثية الخطور ملغاةٌ فيها. فإنّ كونَ العدم الصرف نقيضًا للوجود صفةٌ ذاتية له ثابتةٌ له، وإن لم يكن ذهنٌ ولا خطور. فما تمثل للعقل بمعنى انكشافه له.

وتوجّهه إليه إنّما هو نفس هذه المفاهيم لا بشرط، وليس الحكمُ ثابتًا للمتمثّل من حيث هو متمثّلٌ، ولا هو من هذه الجهة عنوانًا منطبقًا على غيره بالفرض. فالامتناعُ حكمٌ ثابتٌ في نفس الأمر لشريك الباري في نفسه من حيث هو هو، والقضية العقلية مطابقةٌ للواقعية، وكذا اللفظية. فالمجهولُ المطلقُ لا يُخبر عنه من حيثُ هو كذلك في الواقع وتطابقه النسبة النفسية.

فقوله: «أنّ ما كان في غايةِ الفساد والبطلان أو في غاية التحصّل والحقية لا يُرتسم ذاتُه في العقل»، كلامٌ شعري. وارتسام ذات الباري في الذهن ليس إلا توجهه إليه وكذا الشريك، فيكون[1] حكمُ العقل على ما تخيّله بديهي الفساد.

قال في موضعٍ آخر:

«إنّ للعقلِ أن يتصوّر لكلّ شيء حتّى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهومًا وعنوانًا، فيحكمُ عليه أحكامًا مناسبةً لها ويعقد قضايا إيجابية على سبيل الهليات الغير البتيّة[2].

فموضوعات تلك القضايا، من حيث إنها مفهومات في العقل ولها حظٌّ من الثبوت، ويصدق عليها شيء وممكن عام، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها، تصير منشئًا لصحّة الحكم عليها، ومن حيث إنها عنوانٌ لأمور باطلة تصير منشئًا لامتناع الحكم عليها.

---

١. في «ب» و«ط»: «فكون».
٢. في «ط»: «البينة».

وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها وأشباه ذلك. وبهذا تندفعُ الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه، والسرّ في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي، وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي.

فإنّ مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه بأحد الحملين، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر، وهذا مناطُ صحةِ الحكم عليه بأنه ممتنعُ الوجود»، إنتهى[١].

ولا يخفى فسادُ هذا الوهم، فإنّ العلم لا إشكالَ في أنّه موضوعٌ آخرُ غيرُ المعلوم، فالامتناعُ ثابتٌ؛ لاجتماع النقيضين، لا للعلم به، وكذا شريك الباري. ومحصلُ هذه الإطالة المزخرفة المملّة أنّ العلمَ المسمّى بالوجود الذهني لا يترتّبُ عليه أحكام المعلوم، وإنما الأحكام للمعلوم بتوسّط الصورة الممثلة.

أمّا كونُ الحكمِ للمعلومِ لا للعلم فهو بديهي، وأمّا كون الوجود الذهني عنوانًا للواقع، فهو غلط صرف، بل لا فرقَ بين القضية النفسية وبين القضية العقلية في عدم مدخلية شيء من الوجودين في تحقّقهما وصدقهما، وسيزدادُ هذا اتضاحًا في إبطالِ الوجودِ الذهني إن شاء الله تعالى.

ومنها قوله: «لا على أن يكون ما يتصوّره هو ذات المجهول المطلق...، إلخ». فإنّ تصور ذات المجهول المطلق لا حقيقةَ له إلّا خطورةُ في الذّهنِ، والمفروضُ تحقّقه، ولا ذاتَ للمجهولِ المطلق إلّا هذا المفهوم المبحوث عنه المتصوّر بالفرضِ. فقوله: «لا على أن يكون...، إلخ» خُلفٌ صرفٌ، ومكابرةٌ محضةٌ.

وكذا الحالُ في حقيقة النقيضين، فإنّ الوجودَ والعدمَ لا حقيقةَ لهما إلا المفهومين المتقابلين. وأمّا عنوانُ النقيضين فليس إلا هذا المفهوم الواضح المتصوّر، وأمّا فردُ الحرف فهو غلط صرف؛ ضرورةَ أنّ تميزَ الاسمِ عنه بالاستقلال والآلية ليس باعتبار التحقّقِ في الخارج، بل هما نوعان متميزان بفصليهما.

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٢٣٩- ٢٤٠.

فالمنقسمُ إلى القسمين معتبرٌ فيهما وإلا لم يتحقّق التقسيم، فإنه ضمّ قيود مختلفة إلى أمر واحد؛ ليحصل من ضمّ كلّ قيدٍ قسمٌ، فلا اختلافَ في الأقسام إلا من طرفِ القيود، فلو كان الموصوفُ بالآلية هو الفرد لا الطبيعة لكان المتّصفُ بالاستقلال أيضًا هو الفرد، وفسد التقسيم، وكان مرجعه إلى الترديد مع أنّ الاستقلالَ والآليةَ جهتان كليتان لا يصلح لأن يتّصفَ بهما إلا ما هو كلي.

وبالجملة، فكونُ الحرف كليا كغيره من أسماء الأجناسِ ممـّا لا ريب فيه، وهو من حيث هو آلي، كما أنّ الاسمَ استقلالي، ولا معنى لجعلِ هذا المعنى الاستقلالي عنوانًا للآلي، بمعنى فرض فرد يصدق عليه هذا العنوان فرضًا غيرَ واقع، ثم الحكم عليه بالبطلان. فإنّ هذا إنّما يجري في العدم والشريك وما يشبههما من الأمور الباطلة، لا في المعنى الآلي، فإدراجه فيها ناشٍ عن عدم التدبّر في المعاني، فإنّ غايةَ همّته النسج وتزيين التعبير.

والذي دعاه إلى هذا الغلط أنّه رأى أنّ الحرف الكلّي يحكم عليه وبه، فهو معنى استقلالي، فالحكمُ عليه بأنّه آلي إنّما هو باعتبار مصاديقه، فشابه المجهولَ المطلق، فإنّه أمر معلوم يُخبر عنه بأنّه لا يجوز الإخبار عنه، ولكنّ الحكمَ إنّما هو لما يفرض فردًا له مع أنّه ليس هناك ما يصدق عليه هذا المفهوم.

وتندفعُ هذه الوسوسة بأنّ الآليةَ والاستقلالَ إنّما يتصوّران في الاستعمال، ولا يعقلُ في الحرف الاستقلال في هذه المرحلة، كما أنّ عدم الاستقلالِ في الاسم كذلك.

وأمّا في مقام عرفان الجهات وتميز بعضها عن بعض، فلا حرفَ كي يقالَ أنّه آلي أو استقلالي. فلفظُ الحرفِ كاشفٌ عن الجهة، أي الآليةِ في مرحلة الاستعمال، ومن المعلوم أنّ نفس الجهة ليست معنى حرفيا. وأينَ هذا ممّا توهّمه مقلّد الصوفية من كون الآلية صفةً للفرد مع أنّ الفرد هو الكلّي الموجود، فلو كان الكلّي مستقلًّا لم يعقل أن يكون فردُه على خلافه وإلا لم يكن فردًا له.

وبما حقّقنا يظهر ما في بقية كلامه وأنه تطويلٌ لبيان ما قالته الصوفية من عموم فيض الوجودِ وشمول نوره حتّى للمستحيل وشريك الباري، تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا. وحيثُ أنّه عقد فصولًا وأبحاثًا لتزيين ما سوّل إبليس لأوليائه فالواجبُ أن نتصدّى لهدم ما أسّسه بعون الله تعالى ومشيئته.

قال في أوّل ما شرع في هذا النّمط:

«فصلٌ: في أنّ مفهوم الوجود مشترك محمولٌ على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطئ. أمّا كونه مشتركا بين الماهياتِ فهو قريبٌ من الأوليات، فإنّ العقلَ يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجدُ مثلها بين موجود ومعدوم».

وأطال في إثبات الاشتراك بما لا طائلَ تحته، إلى أن قال:

«وأمّا كونه محمولًا على ما تحته بالتشكيك، أعني الأولوية والأولية والأقدمية والأشدية، فلأنّ الوجودَ في بعض الموجودات مقتضى ذاته، كما سيجيءُ دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتم وأقوى.

فالوجودُ الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدّمٌ على جميع الموجودات بالطّبعِ. وكذا وجود كلّ واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر متقدّم على وجود العرض.

وأيضًا فإنّ الوجودَ المفارقي أقوى من الوجود المادي، وخصوصًا وجود نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف، حتّى كأنها تشبه العدم. والمتقدّم والمتأخّر، وكذا الأقوى والأضعف، كالمقومين للوجودات، وإن لم يكن كذلك للماهيات. فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من المراتب لا يتصوّرُ وقوعه في مرتبة أخرى، لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته، لا سابق ولا لاحق»، إنتهى.[1]

و هذاالكلامُ يكشفُ عن أنّه لم يتعقّل معنى الوجودِ والماهية؛ ضرورةَ أنّ المتّصفَ بالكليةِ والجزئية، والتّواطىء والتشكيك إنّما هو الكلّي الطبيعي، فموضوعُ هذه الأحكام إنّما هو الماهية. وأمّا الوجود المنسلخُ عنها في التحليل فهو كالعدم، لا يصلحُ لأن يتّصفَ بشىء من هذه الصفاتِ إلا تبعًا للذّات،

بل التحقيقُ أنّ الأعراضَ بأسرها على هذا المنوال، فإنها جهاتٌ تحليليةٌ لا إنية لها ولا

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٥-٣٦.

ماهية، وإنما هي شؤون المعروض، فإن كان العروض بلحاظ ارتباطٍ مع الغير فهو غيرُ متأصّل لا محالة، كالفوقية والأبوة. وكذا ما يلزم من وجوده التكرّر[١]، كالوجودِ.

وأمّا اللّونُ وما شاكله فهو متأصّلٌ، لا كما توهّموه من أنّ له ماهيةً ووجودًا إلا أنّه في وجوده يحتاجُ إلى موضوعٍ بخلاف الجوهر، وإلّا لكان العروضُ من مقولة الأين بالنسبةِ إلى العرضِ، مع أنّ وجودَ العرض لنفسه عينُ وجوده للغير، لا أنّ هناك وجودين، وهذا معنى الحلول، وهو عبارةٌ أخرى عمّا أشرنا إليه من أنّه نحوُ وجود المعروض. فالموجود له ذاتٌ ووجودٌ، ولوجوده شؤونٌ وخصوصيات تسمّى بالأعراض.

وأمّا الماهيةُ فلا يعرضها إلا الوجود، وأمّا الزوجيةُ في الأربعة وما شابهها فليست[٢] عرضًا للماهية؛ ضرورة أنّ الأربعةَ كمٌّ منفصل لا ماهية من الماهيات، فهو تحليلٌ في تحليلٍ في خصوصيات الوجود، ولو على سبيلِ التقدير. وأمّا ما توهّمه من أنّ الوجودَ في بعضِ الموجودات مقتضى ذاته، فمرجعُهُ إلى كون الشيء علةً لنفسه.

وأمّا الواجب تعالى فهذا التعبير بالنسبة إليه جلّ ذكره كسائر التعابير ليس على ما توهّمه، بل مرجعُهُ إلى أنّه تعالى مقدّسٌ عن الوجود الذي هو نقيض العدم ونسبة الوجود إليه تعالى مرجعها إلى سلب نقص العدم عنه، لا إثبات الوجود. وبالجملة فكونُ الوجودِ معلولًا للذّاتِ ضروري الاستحالة، فإنّ الفاقدَ لايكون معطيا، مع أنّ تقدم الشيء على نفسه أيضًا ضروري الفساد.

وأمّا الأقدمية بحسب الطبع فهو أيضًا من الأغلاط؛ لما عرفت مع أنّه تعالى منزّهٌ عن الطبع. وأمّا العقولُ فعلى القول بها فلا تقدّم لشيء منها على تاليه إلا بالعلية. وأمّا الجوهرُ فهو تقدم الموضوع على العرض، فهو نحوٌ آخر من السبق التحليلي، وهو عينُ العروضِ. وأمّا اختلافُ حالِ المجرد والمادي فليس مستندًا إلى اختلافِ أنحاء الوجود، بل إنّما الاختلافُ بين الجواهر بالمادية والتجرّد بالذّات، وإن لم تكن موجودةً.

فالهيولى مع قطع النظر عن الوجود متميزٌ عن العقلِ وغيره من أقسام الجوهر،

---

١. في «ط»: «التكرار».

٢. في «م»: «فليس».

كتميز سائر الماهيات. وضعف المادة عبارة أخرى عن كونها مادة ممحضةً[١] في الانفعال، وهذه جهة ذاتية لا ربط لها بالوجودِ.

وأمّا ما توهّمه من: «أنّ الوجودَ الواقع في كلّ مرتبة من المراتب لا يتصوّرُ وقوعُهُ في مرتبة أخرى...، إلخ»، فقد أخذه من أهل العلم من حيث لا يشعر؛ ضرورة أنّ مقتضى مذهبِ أئمته من أنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدة أنّه لا تميّز بين الوجودات إلا بالاعتبار، فالمراتبُ إنّما ترتّبت باعتبار التنزّلات، ففي قوسَي النزول والصعود تتحرّك العينُ في الوجود.

وهذا ما ذهبوا إليه من الحركة الجوهرية، مع أنّ هذا منافٍ لهذا الكلام الذي تقدم منه، من أنّ الاختلافَ بين العقلِ والهيولى مثلا في شدّة الوجود وضعفه. فإنّ هذا إنّما ينطبقُ على ما ذهبوا إليه من أنّ الأعيانَ الثابتةَ ما شمّت رائحةَ الوجود، وإنما هي إضافاتٌ إشراقيةٌ تختلفُ قوةً وضعفًا باختلاف النزول والصعود والبعد والقرب؛ ولهذا كان الناسوتُ أضعفَ الدرجات؛ لأنّه منتهى قوس النزول، واللاهوت أقوى؛ حيث أنّه مبدأٌ لهذه الدرجات المتدرّجة.

وبالجملة، فاستحالةُ تبدّل الوجودات إنّما تتمّ على مذهب غير الصوفية، فإنّ العرض لا ينتقلُ، وإنّما يتمّ هذا فيما لم يكن وجودٌ في طول الآخر. وأمّا في السلسلة الطولية فهو غلط صرف. فشيء من الشخصَين لا يتبدّلُ بالآخر، كما أنّ الحمارَ أيضًا لا يتبدّل بالإنسانِ.

وأمّا النطفة فتكون علقةً ومُضغةً وحيوانًا وإنسانًا، وليس هذا من تبدّل الصورة مع بقاء الهيولى. وكذا الحالُ في تبدّل العناصر بعضها ببعضٍ على ما هو التحقيقُ، فإنه من تبدّل وجود بآخر بمعنى الترقي والصعود، كما أنّ مراتب الفناء دركات النزول. ولتحقيقِ هذه المسائل مقامٌ آخر.

ثم قال:

«والمشّاؤون إذا قالوا: إنّ العقل مثلا متقدمٌ بالطّبعِ على الهيولى، وكلّ من الهيولى والصورة متقدمٌ بالطّبعِ أو بالعلية على الجسم، فليس مرادُهُم

---

١. في «ب»: «محضة».

من هذا أن ماهيةَ شيء من تلك الأمور متقدّمة على ماهية الآخر[١]، وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه[٢] بتقدم وتأخر، بل المقصودُ أنّ وجودَ ذلك متقدّمٌ على وجود هذا».[٣]

وفيه أنّ تقدم العقل على القول به على الهيولى إنّما هو بالعلية، وليس إلا كتقدّم بعض العقول على بعض، فلا وجهَ للاختصاصِ، ولا معنى لكونه بالطبع. نعم تقدّم الهيولى والصورة على الجسم، وكذا كلّ جزء على الكلّ بالطبع، وأين هذا من تقدّم العقل على الهيولى؟

وأمّا العليةُ فلا معنى لها في الأجزاء بالنسبة إلى المركب، فكون تقدم الهيولى والصورة على الجسم بالعلية ككون تقدّم العقل على الهيولى بالطبع لا يتوهّمها عاقلٌ، كما أنّ تقدّمَ أجزاء الجسم عليه في الجوهرية لا معنى له. وحملُ هذا الكلام على تقدير صحة النقل على ما نسجه غلطٌ في غلط؛ فإنّ التقدّم بالطبعِ والعلية قسيمان للتّقدّمِ بالوجود، فكيف يتّحدان معه؟

توضيحُ الحال أنّ كلًّا من السبق وقسيمَيه إمّا تحقيقي وإمّا تحليلي. أمّا الأولُ فهو كغيره من الأعراضِ التحقيقية فرع الوجود، وهذا معنى القضية الفرعية الضرورية، لكنّه قد يكون بالوجود وقد يكون بخصوصياته المعبّر عنها بالأعراض.

وكشف الحجاب أنّ هذا العرض له أركان الطرفان، وما يقعُ الاختلافُ فيه، فإنّ كلًّا من الوجود والكمّ والكيف والأين والوضع وغيرها، سوى متى، يصلح لأن يختلفَ فيها الحال بالسبقِ واللحوق والاقتران. فقد يقترنُ الأمران في الوجود ويترتّبان في كمّ أو كيف أو وضع، وقد يقعُ الاختلافُ بين عرض ووجوده، وعرض وما لا يشبهه من الأعراض.

والحاصلُ أنّ ما فيه السبق يختلف، فيتبعه السبق وقسيماه. وحيث إنّ الضابطَ له الزمان عبّر عنه بالسبق بالزمان، وليس الأمرُ على ما توهّموه من أنّ متى هو الذي باعتباره[٤] يقع السبقُ، وإلا لكان السبقُ في الأين قسيمًا له لا قسمًا منه، كما إلتجأ إلى

١. في «ط»: «آخر».

٢. في «ب» و«ط»: «جزئيته»، والمثبت من «م» وهوالمطابقُ للمصدر.

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٦.

٤. في «ط»: «باعتبار».

الاعترافِ به في الشفاء، ولم يشعر بأنّه يلزمه تقسيم باعتبار سائر الأعراضِ أيضًا، وكيف كان فالزمانُ لا يصلحُ لأن يكون ممّـا فيه السبق.

بيانُ ذلك أنهم زعموا أنّ الزمانَ مقدار حركة الفلك الأطلس، أي منتزع منه، وهو غلطٌ، فإنّ هذا الفلك ليس إلا كغيره من الأفلاكِ، بل كغيرها من المتحرّكات في عدم صلوحِ حركته ومقداره في انتزاعِ الامتداد الموهوم. نعم حيث أنّه أسرع الحركات الواقعة على القول بأنّه المتحرك دون الأرض، فهذا المقدار أصلحُ من كلّ شيء للضبط. كما أنّه لإحاطته بجميع الماديات صالحٌ لأن تتحدّد بها الجهات لا أنها محدثة لها، كما توهّم.

وفرّعوا عليه إنكارَ المعراج زعمًا منهم أنّه مستلزمٌ للخرق والالتيام اللّذان هما حركتان إلى الجهة، فإنّ التحديد لا ينافي كون المحدود[1] فيه أيضًا، مع أنّ الجهة إنّما تنتزع من انتهاء الخط، وحيثُ إنّ الجسمَ وكذا المكان، أي البعد المجرّد، مشتملان على خطوط ثلاثة، صارت الجهاتُ ستةً، فالزمان، أي الامتداد الموهوم، إنّما ينتزعُ من نسبة الحوادث بعضها إلى بعض، والاختلافُ بالتقارن والترتّب، ولو على وجه التقدير. كما أنّ الكلّي ينتزع من الأفراد والمصاديق، ولو على وجه الفرض.

والحاصلُ أنّ حركةَ فلك الأفلاك غيرُ صالحة لأن تكون منشئًا لإنتزاع الزمان، بل هي كغيرها من الحوادث في الزمان، فهذا الامتدادُ الموهوم ليس الوقوع فيه (أمرًا صالحًا لأن يكون ممّـا فيه السبق، فإنّ الوقوعَ فيه)[2] عبارةٌ عن نسبة حادثٍ إلى آخر بالسبق وقسيمَيه

فالسبقُ بالوجود عين السبق بالزمان، وكذا السبقُ بالأين والوضع وغيرهما من الأعراض. فإنّ منشأ انتزاعه إنّما هو النسبة بين الوجودين وأعراضهما. وليس هذا التعبير إلا من قبيل التعبير عن الدلالة الغير المجعولة بالعقلية والطبعية، فإنها إمّا بالوضع، وإمّا بالعُلقة المدركة بالعقل، وإمّا بالعلقة المدركة بالطَّبعِ لضرورتها.

إن قلت: أنّ من الواضح أنّ كون الشيء في زمان مّا، أو معين، معنى زائد على وجوده في نفسه، وهذا هوالعرضُ المعبّر عنه بـ«متى»، ومن المعلوم أنّ السبقَ في الحوادث من هذه الجهة وباعتبار هذه الحيثية وهو أظهر أقسام السبقِ وأجلاها، فكيف يتأمّل فيه!

---

١. في «ب»: «المحدّد».

٢. مابين القوسين ليس في «ط».

قلتُ: أنّ الذي أنكرناه على القوم ليس هذا المعنى، وإنما الكلامُ فيما يرجع إليه السبقُ بالزمان. فالذي توهّموه أنّ الزمان هو الذي فيه السبقُ حتّى أنّه يقابل السبقَ بالأين، ونحن نقولُ: أنّ ما فيه السبق إمّا هو الوجود، وإمّا خصوصياته، أي الأعراض. فعدمُ الاقترانِ في الوجود عبارةٌ عن السبق واللّحوق، ويقدّر هذا المعنى بالزمان، كما أنّ عدم الاقتران في الأين أيضًا يعبّر عنه بالسبق بالزّمان. وهكذا الحالُ في سائر الأعراضِ التحقيقية.

وحيثُ إنّ نسبة حادثٍ إلى آخر أمرٌ زائدٌ على وجوده في نفسه، صار «متى» من الأعراض. فالسبقُ يمكنُ أن يكونَ باعتبار كلّ من الوجودِ وعوارضه ما عدا الزمان، فإنّه مقدّر صرف لا يصلحُ لأن يكونَ ركنًا ثالثًا للسبق، بل الركن في السبق التحقيقي إمّا هو الوجودُ لنفسه، وإمّا غيرُ «متى» من سائر الأعراض. هذا هو السبقُ[1] التحقيقي.

وأمّا التحليلي فهو على وجوه شتّي:

منها السبقُ بالذات، وهو[2] سبق الواجب تعالى على الممكن، فإنّ الأزليةَ عينُ القيومية والوجوب، وقد عرفتَ أنّه تعالى منزّهٌ عن الماهية والوجود والنسب والحدود، فمع قطع النظر عن العلية فالأزليةُ سابقةٌ على السبقِ. قال العالمُ عليه السلام: «سبق الأوقاتِ كونُه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه»[3].

أشار عليه‌السلام باختيار التعبير عن الأزمنة بالأوقاتِ إلى ما حقّقناه من أنّ الزمانَ مقدّرٌ صرف، لا أنّه ممّا فيه السبقُ، فإنّ التوقيتَ هو التقدير، فبَيّنَ عليه‌السلام أنّ وجوده سابقٌ على ما يقدر به السبق واللحوق والتقارن، فإنّه من حدود الإمكان وهو تعالى منزّهٌ عنها، مبدعٌ لها، على ما سيتّضحُ إن شاء الله تعالى.

ثم أراد أن يكشفَ الحجابَ، فقال: أنّ السرّ فيه أنّ وجوده ليس بمعنى ما هو نقيض العدم المسبوق به[4] تحليلًا حتّى يتصوّر فيه التوقيت، بل العدم أيضًا ممّا أحدثه تعالى بالمعنى الذي أشرناه إليه سابقًا. وفي قوله عليه السلام: «والابتداءَ أزلُه» زيادة

---

١. في «م»: «في السبق».

٢. «هو» ليس في «ط».

٣. نهج البلاغة: خطبة ١٨٦.

٤. في «ط»: «له».

بيانٍ، وإنما عبّرنا عنه بالسبق بالذاتِ؛ حيث أنّه ليس بلحاظ نسبة بين أمرين، فإنّه منزّهٌ عن ذلك، فالسبقُ الثابتُ له تعالى من قبيل الوجودِ وسائر صفات الجمال، لا بمعنى هذه النسبة القائمة بالطرفين المتقوّمة بالثلاثة.

ومنها السبقُ بالطّبع، وهو سبق الجزء على الكلّ، سواء كان التركيبُ عقليا أو خارجيا. ومعنى سبقِ كلٍّ من الجنس والفصلِ على النوعِ، والهيولى والصورة على الجسم على القول بهما[١]، تألّفهما[٢] منهما[٣]، ومن المعلوم أنّ المؤلّفَ مؤخّرٌ في مرحلة التّأليف وإن لم يكن له وجودٌ.

ومنها السبقُ بالعلية، فكونُ المعلول متفرّعًا على العلةِ ناشئًا منها نحوٌ من التأخّر، وإن لم يكن لشيء منهما وجودٌ في الخارج. فالعلةُ التامّةُ مقارنةٌ في الوجودِ للمعلول لا محالة؛ ضرورةَ استحالة تخلّفِ المعلول عن علة سابقةٍ عليه بهذا المعنى، فالعُلقةُ بين الماهيتين، وإن كان التّأثير بلحاظ الوجود.

ومنها السّبقُ بالرّتبة، ويندرجُ فيه السبقُ بالشرف.

ومنه سبق أجزاء الزمان على التحقيق، فإنّ كلّ أمر ممتدّ له درجاتٌ مرتبةٌ، من غير فرق بين هذا الامتداد الموهوم المقدر به نسبة الحوادث بعضِها مع بعض وبين غيره. وهذا السبق سابقٌ على وجوده الاعتباري. فإنّ ترتبَ أجزائه بعد الوجود مرتبٌ على هذا الترتب، وعلى منواله. وهذا هو السرّ في استحالة اجتماع أجزائه في الوجود، وكونه غير قارّ الذات. فكونه غير قارّ الذات بالذات برهانٌ على أنّ السبقَ بالرتبة، كما في أجزاء الكلام.

وهذا مجمل القول في السّبقِ حسبَ ما يقتضيه البرهانُ، ولم أرَ من تعقّله. بل كلماتهم في هذا الباب في غاية الاضطراب، والوقتُ أشرفُ من أن نتعرّضَ لها. وإذ قد عرفت ما حقّقناه ظهر لك ما في كلامه من وجوه الفساد.

ثم قال:

«بيانُ ذلك أنّ التّقدّمَ والتّأخّرَ في معنى مّا يتصور على وجهين: أحدهما أن

---

١. أي بالهيولى والصورة.

٢. تألف النوع والجسم.

٣. من جزئَيهما.

يكونَ بنفسِ ذلك المعنى، حتّى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئًا واحدًا، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض. فإنّ القبلياتِ والبعدياتِ فيها بنفس هوياتها المتجدّدة المقتضية لذاتها لا بأمر آخر عارض لها.

والآخرُ أن لا يكونَ بنفس ذلك المعنى، بل بواسطةِ معنى آخر. فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عمّـا به التقدم. كتقدم الإنسان[١] الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزّمان.

فما فيه التقدم والتأخر هو الوجود أو الزمان، وما به التقدم والتأخر هو خصوصُ الأبوّة والبنوّة. فكما أنّ تقدّم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود، كذلك إذا قيل أنّ العلةَ متقدمةٌ على المعلول فمعناه أنّ وجودَها متقدّمٌ على وجوده، وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها».[٢]

وفيه أنّ السبقَ متقومٌ بثلاثة أركانٍ، فكما لا يتعقّلُ سقوط أحد الطرفين، فكذا يستحيلُ انتفاء ما به السبق. فأجزاءُ الزّمان لا يعقلُ أن يكون سبق بعضها على بعض لا من حيثية، وقد عرفت أنّه بالرتبة، وفي جعلِ التقدم بالوجود غير التقدمِ بالزمان، والخلط بين التقدم في الأبوة وبين التقدم بالوجود، والحكمُ بأنّ تقدم العلّة بالوجود إلى غير ذلك، ما عرفت. وكذا تقدم الاثنين على الأربعة فإنّه بالرتبة؛ ضرورةَ ترتّب مراتب العدد، وإن لم يوجَد.

ثم قال:

«فإن لم يعتبر[٣] وجودٌ لم يكن تقدم ولا تأخر. فالتقدّمُ والتأخر والكمال والنقص والقوّة والضعف، في الوجودات، بنفس هوياتها لا بأمرٍ آخر، وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها».[٤]

---

١. في «م»: «الأشرف».
٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٦-٣٧.
٣. في النسخ: «لم يكن»، و إنما أثبتناه من المصدر.
٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٧.

وفيه أنّه فرق واضح بين كون شيء موضوعًا للسبق وعلةً ماديةً، وبين كونه ما به السبق. فالسبقُ بالوجود يتوقّفُ عليه من الجهة الثانية، وأمّا في الأعراض التحقيقية فالتوقّفُ على الوجود من الجهة الأولى، فإنّ المفروض أنّ ما به السبق أحد الأعراض.

فقوله: «إن لم يكن وجود...، إلخ»، غلطٌ في غلط. لما عرفت من أنّ السبقَ التحليلي بجميع أقسامه لا يتوقّفُ على الوجودِ وليس بلحاظه. بل الترتب في الوجود، حيثُ يتحقّقُ، مرتب على هذا الترتب، كما عرفت في غير القارّ. مع أنّ توقفَ السّبقِ بالأعراضِ، على الوجود الذي هو مفاد القضية الفرعية الضرورية، لا يترتّبُ عليه ما زعمه منَ أنّ التقدمَ والتأخرَ في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر، بل الأمرُ ليس كذلك في ما عدى السّبق بالوجود.

بل ربما ينعكس، كما في السبق بالرتبة المستتبع للسبقِ بالوجود، بل قد عرفت أنّ السبقَ بالوجود من أقسام السبق بالزمان الملحوظ فيه الامتداد الموهوم. فما به السبق وإن كان نفسَ الوجود، إلا أنّه بهذا اللّحاظ فلا معنى لكون السبق في الوجودات بنفس هوياتها، حتّى في السبقِ[1] بالوجود.

وقوله: «وفي الأشياء والماهيات» من المضحكات؛ ضرورة أنّه ليس لنا أمورٌ ثلاثة: الوجودات والأشياء والماهيات. وإنما هو أمران تحليليان: الماهية والوجود، وأمر واحد تحقيقي. وكأنه غلطٌ في النسخة أو سهوٌ من قلمه، وإلا فالعاقلُ لا يصدر عنه مثله.

ثم قال:

«فصلٌ: في أنّ الوجودَ العامّ البديهي إعتبارٌ عقلي غيرُ مقوّم لأفراده. بيان ذلك أنّ كلّ ما يرتسمُ بكنهه في الأذهان من الحقائقِ الخارجية، يجب أن يكون ماهيةً[2] محفوظةً مع تبدّلِ نحو الوجود، والوجودُ لما كانت حقيقتُهُ أنّه في الأعيان، وكلّ ما كانتَ حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنعُ أن يكون في الأذهانِ، وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها، فالوجودُ يمتنعُ أن يحصلَ حقيقتُه في ذهن من الأذهان.

فكلّ ما يرتسم من الوجود في النّفسِ، ويعرضُ له الكلية والعموم، فهو

١. في «ط»: «بالسبق».
٢. في «ط»: «ماهيته».

ليس على حقيقة الوجود، بل وجهًا من وجوهه، وحيثية من حيثياته، وعنوانًا من عنواناته. فليس عمومُ ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجوداتِ، عموم معنى الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي، كالشيئية للأشياء الخاصّة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني».[١]

وهذا الكلامُ يكشفُ عن غاية قصوره، بل عدم شعوره؛ ضرورةَ أنّ العلمَ تابعٌ بمعنى أصالة موازنه في التطابق. فالنسبة الذهنية في طول النسبة النفس الأمرية تختلف حالُها في الحقيقة والبطلان بمطابقتها ومخالفتها لها، كالنسبة اللّفظية. ولا معنى للوجود الذهني إلا التصور والخطور والعلم، فالكونُ في الأعيان، مع أنّه كذلك، يكون في الأذهانِ، وكيف ينقلبُ الواقعُ بالعلمِ. وهل هذا إلا قولٌ زورٌ ومتاعُ الغرور.

مع أنّ الاعتقادَ بامتناعِ حصول حقيقة الوجود في الأذهان عين الوجود فيها. كيف والذّهن يتصوّر عدمَ نفسه، وعدمَ وجود الشيء فيه، بل العدمَ المطلقَ والمستحيلَ. مع أنّ الوجود ليس إلا هذا العام البديهي، فإنّه هو الذي ينحلّ الشيء إليه، و إلى الماهية التي هي حدٌ للوجود وتعين له. فحيث اعترف بأنه إعتبار عقلي لم يبقَ مجالٌ لإثباتِ وجودٍ آخر مجهول الكنه، الذي هو الحقُّ عندهم.

وما ادّعاه من أنّ كلاً ما يرتسمُ في الذهنِ بكنهه يجبُ أن تكون ماهيتُهُ محفوظةً... إلخ، من الأغلاط، وإنّما الوجودُ في الذهن عبارةٌ عن العلم والخطور. فكما أنّ الماهيات المعروضة للوجود في الخارج ترتسم بكنهها في الأذهان أو بوجهٍ من وجوهها، فكذا الأعراض والأمور الاعتبارية والوجود والعدم، وإن لم يتصوّر لهما وجودٌ ولا عدمٌ. فهو نسج صرف وغلط محض.

وأعجبُ من ذلك ما زعمه من أنّ ما يرتسم في الذهن وجه من وجوه الوجود، فهل يعرض الوجود معنى يعبر عنه بالوجود. نعم له وجهٌ على ما عليه هذه الطائفة، من أنّ الوجود هو الحقّ، وأنه مجهول الكنه، ولا يتّصفُ شيءٌ من الماهيات به، وإنما تظهر به. فالوجودات عبارةٌ عن الإشراقات، والمتصورُ هو الإشراقُ العامُّ، فهو شأنٌ من شؤونِ الوجود، وليس به، وإن صحّت التسميةُ.

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٧-٣٨.

ولكنّ التعليل غلط مضحك، لا يرجع إلى محصّل. فإن كان هذا البيانُ بلسان أهل الصناعة فهو كما ترى، كما أنّه على طريقةِ أئمته أيضًا فاسدٌ، لا يكاد يرجع إلى محصّل. وبالجملة فهو جاهلٌ مغرورٌ لا يلتفت إلى ما يقول.

ثم قال:

«وأيضًا لو كان جنسًا لأفراده، لكان انفصالُ الوجود الواجبي عن غيره بفصلٍ، فيتركب ذاتُه، وأنه محالٌ».[1]

وفيه أنّ عدمَ كونِ الوجود ماهيةً كعدم كون الماهية وجودًا، وعدم كون العدم وجودًا وماهيةً من البديهيات، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، بأنّه لو كان جنسًا لزم التركب في الواجب تعالى مع أنّه تعالى منزّهٌ عن الوجود، كما أنّه منزّهٌ عن الماهية.

قال:

«فصل: في أنّ للوجود حقيقةً عينيةً، لما كانت حقيقةُ كلّ شيء هي خصوصيةُ وجوده التي تثبت له. فالوجودُ أولى من ذلك الشيء، بل من كلّ شيء بأن يكونَ ذا حقيقة، كما أنّ البياضَ أولى بكونه أبيضَ ممّا ليس ببياضٍ ويعرض[2] له البياض.

فالوجودُ بذاته موجودٌ وسائر الأشياء غيرُ الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود. كما أنّ المضافَ هو الإضافة، لا ما يعرضُ لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك. قال بهمنيار[3] في التحصيل: وبالجملة فالوجودُ حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»[4]، إنتهى.

وهذا كلامٌ لا يرجعُ إلى محصّل، فإنّ الغرضَ من كونه ذا حقيقة عينيةٍ إن كان أنّ

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٨.

٢. «ويعرض» ليس في «ط».

٣. أبوالحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربايجاني. فيلسوف كبير من أبناء القرن الخامس الهجرية والمتوفي سنة ٤٥٨، ومن تلامذة إبن‌سينا. من أهم آثاره كتاب التحصيل، طبعت بمطبعة جامعة طهران، بتحقيق الاستاذ الشهيد مرتضى المطهرى سنة ١٣٤٩ ش.

٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٨-٣٩.

الخارج ظرفٌ لنفسه، والماهيات ليست كذلك بل الخارج ظرفٌ لوجودها، كما هو الحقّ وعليه المحقّقون، فهو عين ما أثبته شيخ الإشراق[١] في كتبه وأقام عليه البراهين، كما سيتّضحُ إن شاء الله تعالى. ولا معنى لكونه اعتباريا عارضًا للماهية[٢] في التحليل إلا ذلك، كما تقدّم، وسيزدادُ اتّضاحًا إن شاء الله تعالى. وهذا معنى يلوح من بعض كلماته، ولجهله بمراد شيخ الإشراق وعدم تعقّله معنى كونه عرضًا ذهنيا اعتبارياً، ينكر عليهم ما هو ذاهبٌ إليه ومعترفٌ به من حيث لا يشعرُ.

وإن كان المقصود أنّ للوجود حقيقة وراء الماهيات مجهولةَ الكنه، كما يظهرُ من كثير من كلماته ويناسبه هذا الاستدلال، فهو بديهي الفساد، لا يصدر عمّن تعقّل مفهومَ الوجودِ والماهية. فإنك قد عرفتَ أنّ الشيء ينحلّ إلى الوجودِ والتّعين الذي هو حدٌّ له، عارضٌ باعتبار معروضٌ باعتبار آخر، كما اعترف به في مواضع من هذا الكتاب من حيث لا يشعر. هذا على طريقة أهل الصناعة وما ورثّوه من الأنبياء عليهم‌السلام.

وأمّا على طريقة أعداء الله تعالى وخصمائه السوفسطائية الذين سمّوا أنفسَهم بالصوفية، فليس التطوّر والتنزّل إلا اعتبارًا صرفًا، ومرجعُهما إلى مجرّد ظهور الأعيان الثابتة المظهرة للوجود، أي المعرفة له. فلا وجود إلا نفس الحقّ تعالى، ولا يتّصفُ به عينٌ من الأَعيان وإنما يتجلّى بها فيظهرها. كما سيصرّح هذا الغاوي بهذا المعنى في مواضع، ويقيم عليه البرهان باعتقاده، ويقول:

كلّما في الكون وهمٌ أو خيالٌ ... أو عكوسٌ في المرايا أو ظلال[٣]

وبالجملة فعند التحقيق على مذهب هؤلاء لا يتصوّر أمر سوى الحقّ والأعيان، فلا وجود إلا بمجرّدِ الإضافة، أي الإشراق. ولا معنى لكون الوجود ذا حقيقة عينية إلا بالنسبةِ إلى الواجب تعالى. ومن المعلوم أنّ شيخ الإشراق وغيره لا يريدونَ إثبات اعتبارية الواجب تعالى.

وبالجملة، فهو زعمَ أنّ في الخارجِ وجوداتٍ هي هوياتٌ عينية لا تحصل في

---

١. ابوالفتوح شهاب‌الدين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردى، الملقب بشيخ الاشراق (المتولد في ٥٤٢ والمتوفي ٥٨٧ هجرية).

٢. في «ط»: «للماهيات».

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢، ص ٤٧. والبيت من منشئات محى‌الدين ابن عربى.

الذهن، ولا سبيلَ إلى إدراكها إلا بحضورها عند الشخصِ ومشاهدتها على وجه الكشفِ، وحقائقها غير الماهيات[١]، وإنما المتصوّرُ بالبداهة وجهٌ من وجوهِ الوجود، فالوجودُ التحقيقي ليس صفةً للماهية عنده.

قال في بعض الفصول الآتية:

«أنّ جماعةً من الناسِ ذهبوا إلى أنّ الوجودَ صفةٌ يتجدّدُ على الذات، التي هي ذاتٌ في حالتي الوجود والعدم، وهذا في غايةِ السّخافة والوهن. فإنّ حيثية الماهية وإن كانت غيرَ حيثية الوجود إلا أنّ الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية؛ إذ المعدوم لا خبر عنه إلا بحسب اللّفظ.

فالماهيةُ ما لم توجد لا تكون شيئًا من الأشياء حتّى نفس ذاتها، لأنّ كونها نفسَ ذاتها فرعُ تحقّقها ووجودِها؛ إذ مرتبة الوجود مقدّمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخّرة عنها في الذهن؛ لأنّ ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن، كما علمت. والموصوفُ من حيث أنّه موصوف متقدّمٌ على الصفة في ظرف الاتصاف. فاحتفظ بذلك فإنه نفيسٌ»، إنتهى.[٢]

ومحصلُ هذا الكلام إنكارُ عروض الوجود للماهية، زعمًا منه أنّ الاتّصاف الذهني والعروض فيه في عرض الخارج. وقد تبيّن لك أنّ العلمَ تابعٌ، فالذّهنُ إنّما يحصل فيه ما عليه الشيء في نفسه، وهذا معنى نفس الأمر، لا كما توهّم[٣] جمعٌ ممّن تشبّهوا بأهل العلم من أنّ نفسَ الأمر أعمّ من الذهنِ والخارج، فالتحليلُ مطابقٌ لما هو في نفسه عليه، وإلّا لم يتّصِف ما في النّفس بالحقّ والباطل، ولا القضيةُ اللّفظيةُ بالصدق والكذب.

فما عليه الناس من أنّ الوجودَ صفةٌ يتجدّدُ على الذّاتِ التي هي ذاتٌ في حالتَي الوجود والعدم، إنّما يعنون به ما اعترف به[٤] هذا الغاوي من أنّهما حيثيتان

---

١. في «ط»: «حقيقة الماهيات».

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٧٥-٧٦.

٣. في «ب»: «توهّمه».

٤. «به» ليس في «ط».

متغايرتان في التحليل، مترتّبتان، إحداهما[١] عارضٌ والأخرى[٢] معروضٌ، كما اعترف بهذا المعنى أيضًا في مواضع.

وأمّا ما عليه هذا النسناس من أنّ الماهيةَ قبلَ الوجود لا تكون نفسَ ذاتها:

فإن أراد[٣] به عدمَ كون الجنس والفصل ذاتيَين، وعدمَ انحصار الذاتي فيهما، وعدمَ تركيب الماهية منهما، وأن الذاتَ أي الماهية إنّما تكون ماهيةً بالوجود، فهو منافٍ لما اعترف به هنا، وصَرّحَ به في مواضع من اتّصاف الماهية بالوجود وعروضه لها في الذهن، فإنّه لا معنى لتميز الذات عن الوجود، و تركبه من الأجناس والفصول المترتّبة وعروض الوجود والعدم لها إلا ذلك.

وإن أراد[٤] أنّ الماهيةَ حدٌ للوجود متأخّرٌ عنه في الحقيقة، فهذا لا ينافي ما عليه الناس من أنّ الذاتَ ذاتٌ في حالتَي الوجود والعدم، وأنّ كونَ الماهية ماهية غير منوطة بالوجود. فإنّ عروضَ كلٍ من الوجود والعدم للماهيات في الذهن مما لا ينكره، ويعترفُ به لوضوحه من حيث لا يشعر، رغمًا لأنفه.

إلا أنّه لا يتعقّل حقيقة الوجود في الذهن والاتّصاف والعروض فيه، ولقد أعجبه هذا الغلط المخالف للضرورة لانفراده به، حتّى حكم بنفاسته، وأوصي بتحفّظه. ولم يتعقّل أنّ عدمَ تفوّه أهل الصناعة به إنّما هو لكونه من الخرافات المضحكة التي لا يخطر بخواطر العقلاء. فتبين أنّ الوجودَ مع قطع النظر عن الماهية لا يكون نفسَ[٥] ذاته.

وأمّا قولُهُ: أنّ المعدومَ لا خبرَ عنه، وأن الماهيةَ لا يمكنُ الإشارة إليها قبل الوجودِ، فإن أرادَ أنّ التعينَ بالفصل والخروج عن الإبهام باطلٌ، فلا تعين إلا التشخص فهو كما ترى، وهذا هو الخبر عن الماهية حال العدم. فالأخبار العلمية إنّما هو عن الماهيات وحقائق الأشياء في حال العدم. نعم الأخبار السّوقية لأهل السوق والعجائز والبهائم، لا

---

١. في «ب» و«ط»: «أحدهما».

٢. في «ب» و«ط»: «والآخر».

٣. في «م»: «أرادوا».

٤. في «م»: «أرادوا».

٥. في «ط»: «بنفس».

يكون إلا عن الحوادث. وإن أراد أنّ التشخصَ بالوجودِ، فهو لا ينافي ما عليه الناس، ولنرجع إلى ما كنّا بصدده.

فنقول بعون الله تعالى: أنّ كون حقيقة كلّ شيء هي خصوصية وجوده مسلّم، فإنّ الماهية حدٌّ للوجود، ولا معنى لكون الماهية ماهيةً، إلّا أنّها تعينُ الوجود وما به ذلك الوجود ذلك الوجود. لا بمعنى تمامية التعين، فإنّه عبارةٌ عن التشخص، بل بمعنى التعين في الجملة المجامع للإبهام.

فإنّ مرجع ترتّب الفصول إلى انحلال التعين إلى درجات، أولها فصل النّوع العالي وآخرها التشخص. فالنوعُ السافلُ وإن استكمل الفصولَ وخرج عن الإبهام الذاتي بالمرة، إلا أنّه مبهمٌ باعتبار فقد التشخّص، وهذا معنى كونه كليا مشتركا بين الأفراد.

وبالجملة فالحقيقةُ والماهيةُ والذات، عباراتٌ عن خصوصية الوجود. فإنّ الحيوانية والنطق خصوصيتان في الوجود وحدّان له. فالماهيةُ ماهيةُ الوجود وما به هو هو، ولكنّ الذي يتفرّعُ عليه، أنّ الوجودَ عرض تحليلي للماهية وعينها في التحقق والتحقيق، لا ما زعمه من أنّ الوجودَ له حقيقةٌ وراءَ الماهية، وأنّ الماهية إنّما تكون ماهيةً بالوجود، فهو أولى بأن يكون له حقيقة.

قال في بعض الفصول الآتية:

«فظهر أنّ الوجودات هوياتٌ عينية، وتشخّصات بذواتها، من غير أن يوصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية، بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس، أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها، بل إنّما هي متميزةٌ بذواتها لا بأمر فصلي أو عرضي.

وإذ لا جنس لها فلا فصلَ لها، فلا حدَّ لها. وإذ لا حدَّ لها فلا برهان عليها؛ لتشاركها في الحدود. فالعلمُ بها إمّا أن يكونَ بالمشاهدةِ الحضورية، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»، إنتهى.[١]

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٥٣.

وقال في جواب ما في التلويحات:

«والجوابُ عنه باختيار أنّ الماهية مع الوجود في الأعيان، وما به المعية نفس الوجود»، إنتهى.[١]

وبالجملة كونُ الماهية ماهيةَ الوجود وحقيقته، هو الذي يترتّب على هذه المقدّمة، أي كون حقيقة كلّ شيء خصوصيةَ وجوده، وهذا المعنى لم يختلفوا فيه. وأمّا كون الوجودِ ذا حقيقة عينية سوى الماهية، فهذا برهانٌ على أنّه من الأغلاط المضحكة الناشي عن عدم تعقل معنى الوجود والماهية.

ثم أنّه ليس في الخارج إلا الأشياء المنحلّة إلى الماهية والوجود وعوارضه، فلا معنى لقوله بل من كلّ شيء؛ لأنّه ليس لنا إلا الوجود وشؤونه والماهية، فإذا صار الوجودُ أولى من الماهية، بأن يكونَ ذا حقيقة، لم يبقَ شيء آخر حتّى يترقّى إليه، ومن أمثال هذه الكلمات يظهرُ أنّه ينسج من غير شعور.

ثم إنّ قوله: «كما أنّ البياض...، إلخ» من المضحكات للثكلى؛ ضرورةَ أنّ المبدأ ليس من أفراد المشتقّ، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه. فهل يتوهّمُ عاقلٌ أنّ العلمَ عالمٌ، وأنّ الضرب ضاربٌ إلى غير ذلك، مع أنّه على تقدير صحته لا ربطَ له بالمقامِ، فإنّ كونَ الوجود ذا حقيقة لا يناسبُ انطباق المشتقّ على مبدأه.

ثم إنّ قوله: «وبالحقيقة أنّ الوجودَ هو الموجود»، تنصيصٌ بإرادة انطباق المشتقّ على المبدأ حقيقةً، وأنه هوالأصلُ في الانطباق، وغيره متفرّعٌ عليه، خصوصًا بقرينة التمثيل. فهل يخفى على ذي مُسكة أنّ الإضافةَ ليست مضافةً، بل المضافُ أحدُ طرفَي هذه النسبة.

مع أنّ مقتضى كون الوجودِ أصلًا في انطباق العنوان عليه أن يكون واسطة في العروض، وإلا لم تتّصف الماهيةُ بهذه الصفة أصلًا. وهو مع أنّه غلطٌ صرفٌ، لا يرجعُ إلى محصّلِ التزامٍ بعروض الوجود المنطبق عليه عنوان الموجود أوّلًا للماهية. فإنه معنى التوسط في العروض.

وإنما دعاه إلى هذه الخرافات المزخرفة، ما قلّد فيه أعداءَ الله، من أنّ الماهياتِ

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٥٥.

أعيانٌ ثابتةٌ، والوجودُ عبارةٌ عن التجلي والإشراق. فكما أنّ النورَ هو الظاهرُ بنفسه المظهِرُ لغيره، فكذا الوجود هو الموجود بنفسه الموجِب لكون غيره موجوداً.

فزعم أنّ الموجوديةَ بمنزلة الظهور بل هو هو بعينه. ومن المعلوم أنّ هذا ثابتٌ للنور بنفسه وللغير بواسطته. فالوجودُ واسطة في الثبوت لاتّصافِ[1] الماهياتِ بالوجود، بل هذا معنى آخر عجيبٌ، كما صرّح به في موضعٍ آخر. فالوجود عينُ الواجب من جهة، ومتحدٌ مع الماهية من أخرى.

والحاصلُ أنّ هذه الكلماتِ ليست منطبقةً على الموازين العلمية، بل إنّما هي نسج متفرّعٌ على القول بالأعيان الثابتة والإشراق. وأمّا كلامُ بهمنيار فلا يدلُّ إلا على أنّ الخارج ظرفٌ للوجود، وأين هذا ممّا يتوهّمه هذا المتصوّفُ؟ فهو أيضًا مطابقٌ لما عليه شيخ الإشراق، والذي دعاه إلى التشبّث بمثل هذا الكلام، أنّه زعم أنّ الاعتباري الانتزاعي عبارة عن العدمي.

قال في بعض الفصول الآتية:

«فالغرضُ أنّ الموجودَ في الخارج ليس مجرّد الماهيات من دون الوجودات العينية، كما توهّمه أكثرُ المتأخّرين. كيف والمعنى الذي حكموا بتقدّمه على جميع الاتّصافات، ومنعُه لطريان العدم، لا يجوز أن يكونَ أمراً عدميا ومنتزعًا عقليا.

والأمرُ العدمي الذهني الانتزاعي لا يصحُّ أن يمنع الأعدام، ويتقدّم على الاتّصاف بغيره. فمِن ذلك المنع والتّقدّم يعلم أنّ له حقيقةً متحقّقةً في نفس الأمر، وهذه الحقيقةُ هي الّتي تسمّى بالوجود[ات الحقيقى][2]»، إنتهى.[3]

فظهر أنّه جاهل لصناعة الفلسفة ولا يعرف معنى المفردات، ولا يتعقّلُ الأدلة وما يتفرّعُ عليها من النتائج. فهل يخفى على ذي مُسكة أنّ ما ذهب إليه هؤلاء الفحول ليس ما توهّمه، من أنّ الوجودَ عدمي. فإنّه سلبٌ للشيء عن نفسه، بل حُكم بأنّ

---

١. في «ط»: «كاتّصاف».

٢. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٦٦.

الوجودَ هو العدمُ، وإنكارٌ للوجود رأسًا. وحيث إنّ نفسَ الوجودِ صار عدميا فالماهيةُ كيف تكون وجوديا؟ فإنّه لم يبقَ[١] معنى هو الوجود كي ينتسبَ[٢] إليه أمرٌ آخر. فالإضافةُ إليه أيضًا إضافة إلى العدمي، فاتّحد النقيضان.

مع أنهم يصرّحون بأن الخارجَ ظرفٌ لنفسِ الوجودِ الخارجي الذي هو المنشأُ للآثار، وأن الماهيةَ إنّما يكون وجودها في الخارج، وهذا معنى أصالة الماهية واعتبارية الوجود. وحيث أنّه عرضٌ تحليلي والماهيةُ معروضٌ تحليلي، فكلٌّ منهما أمرٌ اعتباري انتزاعي، كما صرّحوا به في كتبهم. فهو جاهل بمعنى كلماتهم.

فالذي زعم انفرادَه في العلمِ به، وأنه اطّلعَ عليه بالكشفِ والشهود، ممّا لم يشتبه على أحدٍ، بل لا يخفى على الحشار[٣]. وإنما الذي انفرد به جهلُه بمرادِ أهل العلم، وعدم تعقله معنى الاعتباري العقلي الانتزاعي، وعدم التفرقة بينَ الماهية والوجودِ والذّاتي والعرضي[٤]، وعدم تعقّل حقيقة الوجود في الذهن والاتّصاف فيه، والخلط بين الفلسفة والتصوّف.

ثم قال:

«بحث وملخص: وأمّا ما تمسّك به شيخ الإشراق في نفي تحقّق الوجود، من أنّ الوجودَ لو كان حاصلًا في الأعيان فهو موجودٌ؛ لأنّ الحصولَ هو الوجودُ، وكلّ موجود له وجودٌ فلوجوده وجودٌ إلى غير النهاية. فلقائلٍ أن يقولَ في دفعه أنّ الوجود ليسَ بموجودٍ، فإنّه لا يوصفُ الشيء بنفسه، كما لا يقالُ في العرف أنّ البياضَ أبيض.

فغاية الأمر أنّ الوجودَ ليس بذي وجودٍ، كما أنّ البياضَ ليسَ بذي بياضٍ. وكونه معدومًا بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عندَ صدقه عليه؛ لأنّ نقيض الوجود هو العدم واللّاوجود لا المعدوم واللّاموجود.

---

١. في «ط»: «لم يسبق».

٢. في «م»: «ينسب».

٣. الحشار يعني: الحشرات.

٤. في «ب» و«ط»: «العرض».

أو يقول الوجودُ موجودٌ، وكونُه وجودًا هو بعينه كونه موجودًا، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجودًا آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود، والذي يكون لغيره منه، وهو أن يوصف بأنه موجودٌ يكون له في ذاته، وهو نفس ذاته. كما أنّ التقدّمَ والتأخّرَ لما كانا فيما بين الأشياء الزماني بالزمان، كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر»، إنتهى.[١]

وفيه أنّ حاصلَ كلامِ الشّيخ إنّما هو عدم اتّصافِ الوجود بالوجود وأنه من خواصّ الماهية. فإنّ الشيءَ لا يعرض نفسه، والعرض لا يكون معروضًا لنفسه. واستدلّ عليه بأن الوجودَ لو كان كالماهيةِ في الاتّصافِ بالوجودِ وعروضه له، فللوجودِ العارض للوجود أيضًا وجودٌ آخر عارضٌ له، وهكذا إلى ما لا يتناهي.

فهو إنّما نفي حصول الوجود في الأعيان معلّلًا بأن الحصولَ هو الوجودُ. وهذا المعنى غيرُ قابلٍ للإنكارِ، وإنما الذي هو من المنكرات التي لا يخطر ببال ذي مُسكة، هو أنّ الوجودَ عدمي، ومن المعلومِ من عنوان البحثِ ودليله أنّه لا يروم هذا المعنى.

ومن العجائبِ قولُهُ: «وكونه معدومًا بهذا المعنى... إلخ»، فإنّ عدمَ اتّصافِ الوجود بنفسه لا يستلزمُ الاتّصافَ بالعدم؛ كي يلتجأ إلى ذلك الاعتذار الشنيعِ؛ ضرورةَ أنّ استحالةَ ارتفاع النقيضين إنّما هي بالنسبة إلى موضوعهما، وموضوعُ الوجود والعدم هو الماهيةُ. وأمّا نفسُ العدمِ فلا موجودَ ولا معدومَ، وعلى منواله الوجود. كما أنّ العلمَ لا عالمٌ ولا جاهلٌ، والحركة لا متحركةٌ ولا ساكنةٌ. ولا ينافي هذا كونهما ضدّين لا ثالث لهما.

فهو حين ما استيقظ عن نومته وأفاق من سُكرته، واستشعر آنًا مّا بأنّ الحكمَ بأنّ الوجودَ موجودٌ إتّصافٌ للشيء بنفسه، غشي عليه نورًا، فتخيّل أنّ نفي إتصاف الوجود بنفسه من قبيل سلب الوجود عن الماهية الذي هو عينُ اتّصافها بالعدم. فاضطرب غايةَ الاضطراب، واعترض على نفسه بإستحالة اجتماع النقيضين، وأجاب بأنه ليس من هذا الباب. فإنّ المعدومَ واللّا موجود ليس نقيضًا للوجودِ. فهو هذيانٌ فإنّ سلب

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٣٩-٤٠.

الوجود عن الوجود لا يترتّبُ عليه الاتّصافُ بالمعدوم، بل لو كان مستلزمًا لاتّصاف آخر لكان متّصفًا بالعدم. وأي عاقلٍ بمثل هذا الكلام يتكلّم؟

وأمّا قوله: «أو يقول...، إلخ»، فمحصّلُهُ أنّ الوجودَ وجودٌ وغيره موجودٌ، لا أنّ له وجودًا. وهذا عينُ ما ادّعاه الناس، واستدلّ عليه شيخ الإشراق في كتبه بأدلّةٍ كثيرةٍ متينةٍ. وقد عرفتَ أنّ هذا المعنى عبارته أنّ الوجود وجودٌ، وهو عينُ تحقّقِ الأشياء، وأنّ الشّيئيةَ تساوق الوجود، وأنّ الخارجَ ظرفٌ للوجودِ لا للماهيةِ، كما أفاده أهل الصناعة.

لا ما رجع إليه بعد الاعتراف بالفساد، من أنّ الوجودَ هو الموجود من حيث هو موجودٌ. فإنّه أقبحُ مـمّـا صدر منه سابقًا من أنّه موجودٌ. فإنّ الماهيةَ من حيث إنها موجودةٌ ليست وجودًا، فلا معنى لقوله: «أنّ الوجود هو الموجود من حيث هو موجودٌ».

ثم قوله: «والذي يكون لغيره منه» غلطٌ آخرُ، (وإنما الوجودُ كونُ نفسه وهويته، فلا غير ولا مغايرة، فلا معنى لكون أمرٍ وراء الوجودِ لغير الوجود من الوجود. وأمّا قوله: «كما أنّ التقدّمَ والتأخّرَ ...، إلخ» فهو غلطٌ آخر جديدٌ)[١]، فإنّ نظيرَ ما نحن فيه إنّما هو التقدم والتأخّر، لا ما به التّقدّم والتأخر. فإنّ الوجودَ نفسُ تحقّقِ الماهية؛ لا أنّ التحقّقَ أمرٌ وراءَ الوجود، يحصل للماهية بالوجود.

وأمّا الزمانُ فهو عند مَن يتوهّمُ أنّه على ظاهره من قبيل العلية والرتبة والشرف حيثية التقدم، وأين هذا من الوجود الذي هو عين التحقق. مع أنّ ما توهّم في الزمان في نفسه أيضًا فاسدٌ، على ما أشرنا إليه، فهو غلطٌ في غلط.

ثم قال:

«فإن قيل: فيكون كلّ وجودٍ واجبًا؛ إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحقّقه بنفسه. قلنا: معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياجٍ إلى فاعلٍ وقابلٍ، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه، أنّه إذا حصل إمّا بذاته، كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجودٍ آخر يقوم

---

١. ما بين القوسين ليس في «م».

به. بخلافِ غير الوجود، فإنه إنّما يتحقّقُ بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»، إنتهى.[١]

هذا هوالذي عليه المحقّقون الذي لا ريبَ فيه، ولا مجالَ للمناقشةِ والوسوسة فيه، فإنّ الفرقَ بينَ كون الوجودِ نفسَ التحقّقِ الذي يتفرّعُ عليه عدم عروض الوجود له، واستغنائه عن العلة وقيامه بنفسه، في غاية الوضوحِ.

وقد بيّـنّاه فيما مرّ عندَ دفع وسوسة القيصري، وتمسّكه بأن الوجودَ لا يحتاجُ في تحقّقه إلى وجودٍ آخر، على أنّ الوجودَ هو الحقُّ. وقد رأيت أنّ هذا المتصوّفَ قد تبعه[٢] في هذه الوسوسة، بل جعل كلامه جزءًا لكتابه وهو تناقضٌ واضحٌ. بل صرّح في مواضع من هذا الكتاب وغيره من كتبه ورسائله بخلاف هذا الكلام، على ما ستطّلعُ عليه إن شاء الله تعالى. ويكفي في انكشافِ التناقضِ ما تقدم منه في النّقاوة العرشية، فتدبّر.

ثمّ قال:

«والحاصلُ أنّ الوجودَ أمرٌ عيني بذاته، سواء صحّ إطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللغة أم لا، لكنّ الحكماء إذا قالوا: كذا موجودٌ، لم يريدوا بمجرّد ذلك أن يكون الوجودُ زائدًا عليه، بل قد يكونُ وقد لا يكونُ. كالوجودِ الواجبي المجرّد عن الماهية. فكونُ الوجود ذا ماهيةٍ أو غير ذي ماهية إنّما يعلم ببيانٍ وبرهانٍ غير نفس كونه موجودًا. فمفهومُ الموجود مشترك عندهم بين القسمَين»، إنتهى.[٣]

وفيه أنّ اسمَ المفعولِ كسائر المشتقّات مشتملٌ على مادة وهيئةٍ، والأولُ معناه استقلالي، والثاني حرفي آلي[٤] منتزعٌ من وقوع الحدث عليه، فهو أمرٌ متأخّرٌ عن المبدأ؛ لأنه منتزعٌ عن وقوعه على الشيء، كما أنّ اسمَ الفاعل منتزعٌ من قيامه بالشيء. ومن المعلومِ أنّ نفس المبدأ معنى استقلالي، والمشتقُ مشتملٌ على تعلّقه بأمر،

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٤٠-٤١.

٢. في «ط»: «يتبعه».

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٤١.

٤. «آلي» ليس في «ب».

فإطلاقه عليه غلط صرف لا مصحّحَ له. وإن شئت قلت: أنّ المشتقَ عبارةٌ عن دالّين ومدلولين، وإرادة أحدهما من الأمرين لا يعقلُ إلا بإهمالِ الهيئة، وجعل اسم المفعول مرادفًا لاسم المصدر، وهو من الأغلاط.

نعم قد نلجتئ[1] إلى التعبير بالوجود والموجود والعالم والقادر والحي وغيرها من العبارات، عن الواجب تعالى. وليس ذلك من جهة صحة الإطلاقِ. بل إنّما هو للإلجاء؛ لانحصار التعبير عمّا هنالك[2] بها، فإنه لا عبارةَ تطابقه.

ومن هذا الباب التعبيرُ عن الوجود بثابت العين، وعن العدم بمنفي العين، وهذا المعنى أجنبي عمّـا نحن بصدده، فإنّه لا دلالة لإطلاق الموجود على الوجود على أنّ الوجودَ ذو حقيقةٍ عينية، ولا تفتقرُ إفادة أنّ الوجودَ عين التحقق في الخارج إلى هذا التعبير الغلط، وكيف كان فليس البحث في الألفاظ.

ثم قال:

«وبذلك يندفعُ ما قيل أيضًا من أنّه إذا أخذ كون الوجود موجودًا أنّه عبارةٌ عن نفس الوجود، فلم يكن حملُه على الوجود وغيره بمعنى واحدٍ؛ إذ مفهومُه في الأشياء أنّه شيءٌ له الوجودُ، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود، ونحن لا نطلقُ على الجميع إلا بمعنى واحدٍ. وإذ ذاك فلا بدَّ من أخذ كون الوجودِ موجودًا، كما في سائر الأشياء، وهو أنّه شيءٌ له الوجود.

ويلزمُ منه أن يكونَ للوجودِ وجودٌ إلى غير النّهاية، وعاد الكلامُ جزعًا؛ لأنا نقولُ هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الوجود. بل المفهومُ واحدٌ عندهم في الجميع سواء طابق إطلاقُهم عرفَ اللغويين أم لا، وكون الموجود مشتملًا على أمر غير الوجود أو لم يكن، بل يكون محضَ الوجود إنّما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود»، إنتهى.[3]

---

١. في «ب»: «يلتجئ».

٢. في «ط»: «هناك».

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٤١.

وهو كما ترى لا معنى له، فإنّ محصّل الإشكال أنّ الموجودَ إطلاقه على الوجود وغيره بمعنى واحدٍ، ومن المعلوم أنّه في غير الوجود بمعنى أنّه شيءٌ له الوجود، كما هو مقتضى الاشتقاق، فلا يصحّ إطلاقه على الوجود. ومحصّلُ جوابه أنّ المفهومَ واحدٌ عندهم، وأنتَ ترى أنّ وحدةَ المفهوم مستحيلةٌ.

فإنّ الوجودَ نفسُ مبدأ الاشتقاق، وما له الوجود هو المفعول، فلا بدّ إمّا من تجريد المشتقّ عن معنى الهيئة الاشتقاقية في المقامَين، أو اعتبارها كذلك، أو اختلاف المفهوم. فمع تسليم وحدة المعنى وبقاء المشتقّ على معناه كيف يطلقُ على المبدأ.

وقولُهُ: «سواء طابق.... إلخ»، محصّلُهُ أنّ المعنى واحدٌ، سواء كان غلطًا أم صحيحًا. فإنّ ما لا يطابقُ قواعدَ العرف واللغة غلطٌ، وليس له معنى اصطلاحي مع أنّ الإتّحاد غيرُ معقول، كما عرفتَ. وبالجملة فهذا الكلامُ غلط صرف لامعنى له.

ثم قال:

«ونظير ذلك ما قاله الشيخُ[1] في إلـهيات الشفاء: أنّ واجبَ الوجودِ قد يعقلُ نفسَ واجب الوجود كالواحد، وقد يعقلُ نفسَ الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيةَ ما هو إنسانٌ مثلاً أو جوهرٌ آخر من الجواهر ذلك الإنسان، وهو الذي هو واجب الوجود.

كما أنّه يعقلُ من الواحد أنّه ماءٌ أو هواءٌ أو إنسانٌ وهو واحدٌ، قال: ففرّق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود»، إنتهى.[2]

وهذا الاستشهادُ يكشفُ عن أنّه لا يتعقّلُ واضحات كلمات أهل الصناعة، فإنّ كلامَهُ صريحٌ في التفرقة بين مفهوم المشتقّ وبين ما ينطبقُ عليه ويتّحدُ معه، وأين هذا المعنى ممّا توهّمه من أنّ للوجود حقيقة عينية وأنّه هو الموجودُ حقيقةً أولًا. كيف وما أفاده الشيخ من الواضحات الغنية عن البيان، وما توهمه ممّا لا يتوهّمه إنسانٌ.

ثم قال:

«وقال أيضًا في التعليقات: إذا سأل هل الوجودُ موجود أو ليس

---

١. وهو الشيخ الرئيس أبوعلي حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨ قمرى).

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٤١.

بموجودٍ؟ فالجوابُ أنّه موجودٌ، بمعنى أنّ الوجودَ حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجودَ هو الموجودية»، إنتهى.[١]

وهذا الاستشهادُ أيضًا كسابقه، بل هذا الكلامُ صريحٌ في إعتبارية الوجود؛ حيثُ قال أخيرًا فإنّ الوجودَ هو الموجوديةُ. ومحصّلُ هذا الكلامِ أنّ ضيقَ التّعبير يدعونا إلى أن نقولَ أنّ الوجودَ موجودٌ، بمعنى أنّه ليس معدومًا، (وإلّا فهو صفة الماهية، فإنّ الموجوديةَ صفةٌ كالمعدومية)[٢].

xxxxxxxxxx

إلى هنا وجد في المخطوطات الموجودة، ويحتمل قوياً أنّ المصنف لم يوفّق بإتمامه، لأنّه كتب النسّاخ في خاتمة ما كتبوا من الرسالة:

في «ب»: «ومن هنا جفّ قلمه الشريف».

وفي «ط»: «إلى هنا ظهر من قلمه الشريف أعلى الله ورفع في الخلد أعلامه. كتبه العبدُ العاصي لمولاه المعافي حسين الكروسى ١٠ رمضان المبارك ١٣٤١ ه. ق.».

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢، ص ٤١.

٢. ما بين القوسين ليس في «م».

رسالة فى

إتّحاد الوجود والماهية ونفى الوجود الذهنى

من تأليفات

الشيخ محمّد هادي الطهراني النجفى رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

در اینجا به عرضه متن کامل رساله‌ای از مرحوم شیخ هادی طهرانی در مسئله أصالت وجود و ماهیت و مبحث وجود ذهنی می‌پردازیم. همانگونه که پیش ازین گفته شد مؤلف محقق در این رساله (که متأسفانه همه نسخه‌های موجود ناقص است و معلوم است نویسنده موفق به اتمام تألیف آن نشده)، به ارائه تحلیل خود از مبحث أصالت وجود وماهیت و ردّ و ابرام نظرات برخی از فلاسفه و متکلّمین پیش از خود (امثال شارح مواقف و مقاصد و ابن‌عربی و قیصری و میرداماد و ملا صدرا و لاهیجی و ...) پرداخته است. از این رساله نسخِ خطي مختلفی در کتابخانه‌های عمومی وجود دارد، که برخی از آنها عبارتند از:

۱. سه نسخه در کتابخانه مجلس شورا به شماره‌های ۹۲۰/۱، ۱۹۵۰/۴، و ۱۷۲۷۴.

۲. نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۱۲۸۳۶/۲.

۳. نسخه کتابخانه مرحوم آیت‌الله نجفی مرعشی به شماره ۳۱۳۵/۲.

۴. نسخه کتابخانه ملك به شماره ۲۸۵۰.

۵. نسخه کتابخانه مدرسه مرحوم آیت‌الله خوئی در مشهد به شماره ۵/۳.

أمّا تحقیق این رساله بر اساسِ دو نسخه دیگر صورت پذیرفته است. نسخه اول که از آن با علامت «ب» یاد خواهیم کرد، به خطّ محمّد بن ملا محمّدحسین زنجانی

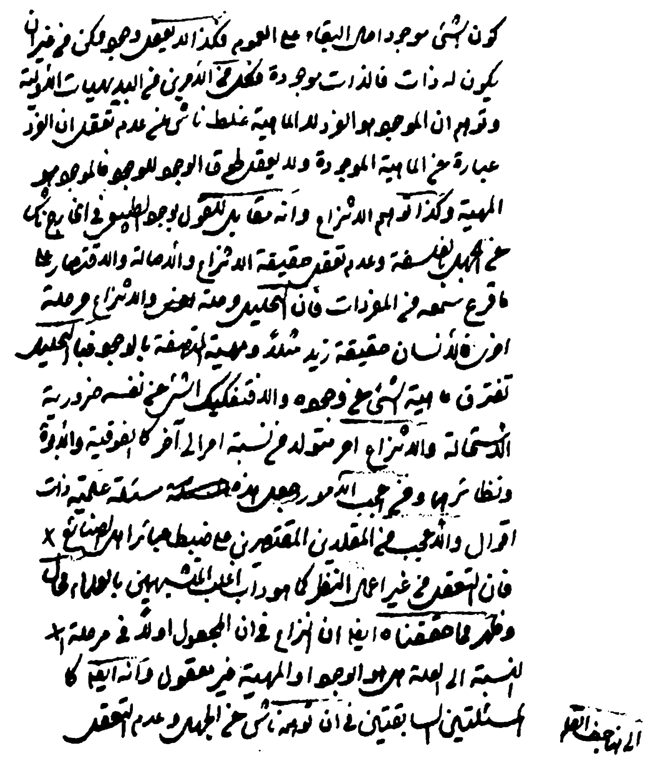
از روی نسخه اصل مؤلف در نجف اشرف و در سال ۱۳۲۲ ه.ق.، یک سال پس از وفات مؤلف کتابت شده، این نسخه اینک در کتابخانه شخصی استاد باریک‌بین در شهر قزوین نگهداری می‌شود. نسخه دیگری که زین پس از آن با علامت «ط» یاد می‌کنیم، توسط یکی از شاگردان مؤلف به نام حسین گروسی در سال ۱۳۴۱ ه.ق. کتابت شده، که این نسخه هم به تصریح ناسخ از نسخه اصل استنساخ گردیده، و اکنون در کتابخانه شخصی طبسی حائری در شهر مقدس قم محفوظ است.

شایان ذکر است که این دونسخه هر کدام نسبت به دیگری اضافات و نقائص مختصری داشته ولی اجمالا نسخه «ب» در مجموع مضبوط‌تر و صحیح‌تر به نظر می‌رسد، و پس از مقابله آنها آنچه به نظر صحیح‌تر آمده به عنوان متن قرار داده شده وبه اختلافات آن دو در پاورقی اشاره گشته. همچنین عبارت‌هایی که داخل پرانتز قرار داده شده است به خاطر اشاره به اختلافی است که در پاورقی ذکر شده، و درموارد معدود و محدودی به لحاظ سیاق کلام کلماتی به متن اضافه شده که در همه موارد بین پرانتز واقع شده و به آنها نیز در پاورقی اشاره شده.

بسم الله الرحمن الرحيم

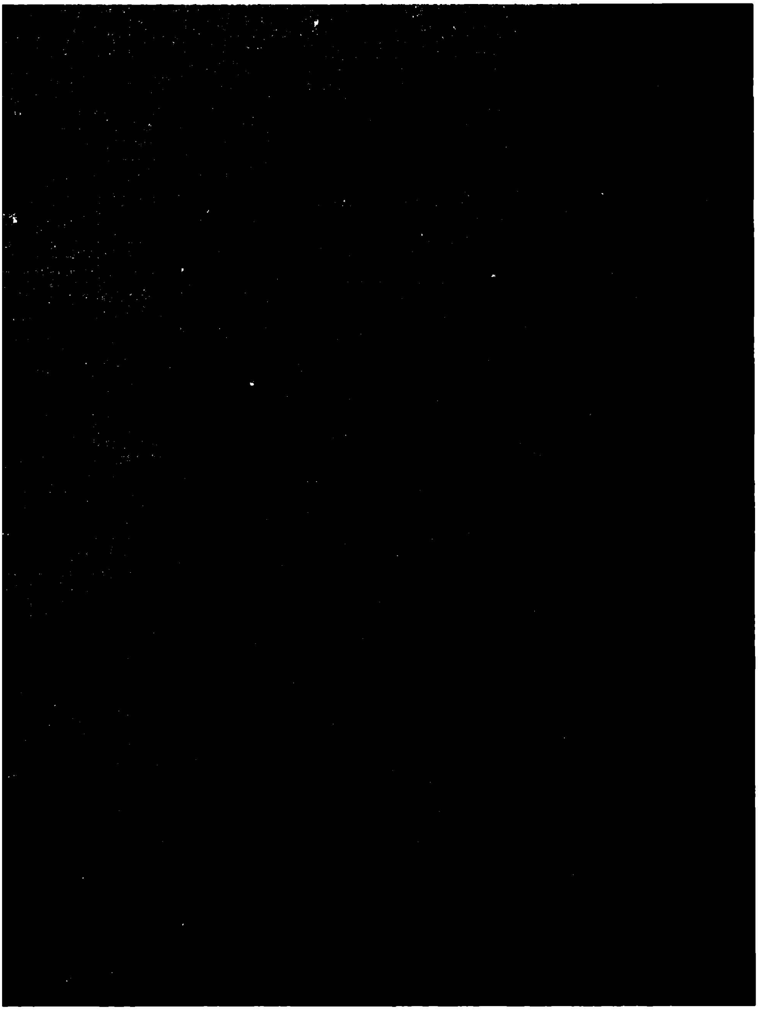
الحمد لله الذي جعل في كل شيء آيات على وحدانيته والصلوة والسلام على أفضل
بريته محمد وآله المعصومين من عترته وبعد فيقول خادم الملة والدين محمد هادي
ابن محمد امين حشره الله تعالى مع الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين ان
هذه رسالة وجيزة في تحقيق الماهية والوجود وبيان أن كل موجود فتركبه
منهما عدا الواجب المنزه عن كل منهما وان الوجود بالنسبة اليه عز وجل كسائر الصفات
بمعنى شرف في الحمد وانما فشيء ما يطلق او يحمل عليه عز وجل ليس بالمعنى الذي
يستعمل في غيره وللاطلاق عنه والاشتراك بين جميع ما يثبت له تعالى ومع الكل بالسلب
النقص عنه فنقول بحول الله وقوته ان الشيء فيه جهتان جهة أن له ما يشارك
به غيره والأخرى ما يتميز به عنه في نفس الأمر وحيث ان التميز له درجات فالاشتراك
المقابل له أيضا كذلك لا محالة وهذا معنى ترتب الأجناس والفصول والأنواع
فالموجود بالفعل المعبر عنه بالجزء الحقيقي فيه الوجود بالفعل والتميز التام وحيث
يقطع النظر عن امتيازه عما يشاركه في النوع الصنفي أي التشخص فهو عين النوع
فان الصدق على كثيرين والحمل عليه بمعنى الانطباق في هذا المقام وهو عبارة
عن كونه ما يحمل عليه الكلي عين ذلك الكلي إذا قطع النظر عن الخصوصية
المميزة فالتميز بالفصل ليس من سنخ التشخص الذاتية مرتبة دونه وعلى
هذا المنوال التميز بالفصول المتصاعدة فالتميز التام الفعلي لازم للوجود بالفعل
ضرورة استحالة تحقق المبهم بابهامه وهذا معنى قولهم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد

صفحه اول از نسخه «ب»


كون الشيء موجوداً امراً اتفاقياً مع العموم فكذا لا يعقل وجود يمكن من غير ان
يكون له ذات فالذات موجودة فكلّ من الامرين من البديهيات الاولية
وتوهم ان الموجود هو الوجود لا الماهية غلط ناشئ عن عدم تعقل ان الوجود
عبارة عن الماهية الموجودة ولا يعقل تحقق الوجود للوجود فالموجود هو
المهية وكذا توهم الانتزاع وانه مقابل للقول بوجود الطبيعي الذي [illegible]
عن الجاهل بالفلسفة وعدم تعقل حقيقة الانتزاع والاصالة والاعتبار وغيرها
مما قرع سمعه من المفردات فان التحليل ومنه بعض الانتزاع مرحلة
اخرى فالانسان حقيقة زيد مثلاً ومهيته المتصفة بالوجود فبالتحليل
تفترق ماهية الشيء عن وجوده والا فتفكيك الشيء عن نفسه ضرورية
الاستحالة والانتزاع امر متولد من نسبة امر الى آخر كالفوقية والابوة
ونظائرها ومن عجب الامور جعل هذه المسئلة مسئلة علمية ذات
اقوال والاعجب من المقلدين المقتصرين مع ضبط عبائر اهل الصنائع x
فان التحقيق من غير اعمال النظر كما هو دأب اغلب المشتبهين بالعلماء هلاك
وظهر مما حققناه ايضاً ان النزاع في ان المجعول اولاً في مرحلة x
النسبة الى العلة هل هو الوجود او المهية غير معقول وانه ايضاً كا
المسئلتين السابقتين في ان توهمه ناشئ عن الجهل وعدم التعقل

الى هنا جف القلم

صفحه آخر از نسخه «ب»



صفحه اول از نسخه «ط»



صفحه آخر از نسخه «ط»

رسالة في إتّحاد الوجود والماهية ونفي الوجود الذهني

بسم الله الرّحمن الرّحيم (وبه نستعين)[1]

الحمدُ لله ربّ العالمين[2]، الذي جعل في كلّ شيءٍ آياتٍ علي وحدانيته، والصّلاةُ والسّلامُ على أفضلِ بريته محمّد والمعصومين من عترته.

و بعدُ، فيقولُ خادمُ الملّةِ والدّين محمّدهادي بن محمّدأمين -حشرهما الله تعالى مع الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين- أنّ هذه رسالةٌ وجيزةٌ في تحقيقِ الماهية والوجود، ودلالة كلّ موجودٍ لتركبه منهما على الواجب المنزّه عن كلّ منهما، وأنّ الوجودَ بالنسبة إليه عزّ وجلّ كسائر الصفات بمعنى أشرف وأجلّ[3] وأعلى، فشيءٌ مما يطلق أو يحملُ عليه عزّ وجلّ ليس بالمعنى الذي يستعملُ في غيره، ولا مجازًا عنه ولا مشتركا، بل جميعُ ما يثبتُ له تعالى مرجعُهُ إلى سلب النقص عنه[4].

فنقول بحول الله وقوّته أنّ الشّيءَ فيه جهتان، إحداهما: ما يشارك به غيرَهُ، والأخرى: ما يتميزُ به عنه في نفسِ الأمر. وحيثُ إنّ التميزَ له درجاتٌ، فالاشتراك المقابل له أيضًا كذلك لا محالة. وهذا معنى ترتّبِ الأجناس والفصول والأنواع. فالموجودُ بالفعلِ المعبّرُ

---

١. «وبه نستعين» ليس في «ب».

٢. «رب العالمين» ليس في «ب».

٣. في «ط»: «أجلي».

٤. «عنه» ليس في «ط».

عنه بالجزئي الحقيقي، فيه الوجودُ بالفعل والتميز التام. وحيثُ يقطع النظرُ عن امتيازه عمّا يشاركهُ في النوع السافل -أي التشخّص- فهو عينُ النوع، فإنّ الصّدقَ على كثيرين والحمل عليه بمعنى الانطباق في هذا المقام، وهو عبارةٌ عن كونِ ما يحملُ عليه الكلّي عين ذلك الكلّي إذا قطع النظر عن الخصوصية المميزة.

فالتميزُ بالفصل السافل من سنخِ التّشخّص، إلا أنّه مرتبةٌ دونَهُ. وعلى هذا المنوال التميز بالفصول المتصاعدة، فالتميزُ التامُّ الفعلي لازمٌ للوجودِ الفعلي؛ ضرورةَ استحالة تحقّق المبهم بإبهامه، وهذا معنى قولهم: «إن الشّيءَ ما لم يتشخّص لم يوجد، وإنّه ما لم يوجَد لم يتشخّص». فالوجودُ يتوقّفُ على التشخّص؛ لاستحالة المبهم، كما أنّ التشخّصَ يتوقّفُ على الوجود؛ لاستحالة استقلال العرض بالتحقّق. فالتشخّصُ حدٌّ للوجود، عارضٌ له، فكيف يمكن استقلالُه؟ وحيثُ إنّ التعدّدَ تحليلي ولا تعدّدَ في الوجود فلا دورَ.

ألا ترى أنّ كلًّا من الفصلِ والجنسِ يتوقّفُ على الآخر، فالجنسُ للخروج عن الإبهام، والفصل لأنّه عارضٌ للجنس، فإنّه موضوعُهُ. ومع ذلك فلا محذورَ، فإنّ استحالةَ الدّورِ إنّما هي لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه؛ لمكان العلية. وفي المقام لا تعدّدَ ولا تأثيرَ، وإنما هو حكمٌ يظهرُ بالتحليلِ لأمرِ وجداني.

ومن هذا الباب الماهيةُ والوجودُ، فإنّ الاثنينيّةَ تحليليةٌ صرفةٌ، وإلا فلا تعدّدَ ولا ترتّبَ. فالماهيةُ عبارةٌ عن وجود فرضي مشتملٍ على مرتبة من التميز المعبّر عنها بالفصل، فالإنسانُ مثلًا -وهو الحيوانُ الناطقُ- نحوٌ من الوجود؛ ضرورةَ أنّ الحياةَ وإدراك النظريات نحوان من الوجود، ولعدم الفعلية نقول إنَّ هذا النحوَ من الوجود معدومٌ. نعني أنّه مجرّدُ فرضٍ لم يخرج عن التقدير إلى الفعلية، فاتّصافُ الماهيةِ بالوجود عبارةٌ عن خروجِ الوجود الغير البالغ حدّ التميز التّامّ عن التقدير إلى الفعلية وبلوغه هذه المرتبة.

توضيحُ ذلك أنّ الوجودَ يتميزُ عن الوجود الآخر بالاكتنافِ بالعدم، وهذا معنى الحدّ. فتميزُ زيدٍ عن عمرو ليس إلّا بأنّ كلًّا منهما فاقدٌ لصاحبه، وبفقده إياه بعدَ وجدانه نفسَه صار وجودًا خاصًا وفردًا متميزًا. فلو لم يكن اكتناف الوجود بالعدم لم يكن الوجودُ وجودًا؛ ضرورةَ استحالة تحقّق المبهم.

فالإنسانُ يستحيلُ تحقّقه في نفس الأمر مع دورانه بينَ زيد وعمرو، فالمردّدُ لا وجودَ له. والسرُّ فيه أنّ التردّدَ عبارةٌ عن كون الوجودِ كلًّا منهما وعدم كونه شيئًا منهما وهو تناقضٌ. وذلك لأنَّ السريان والكلية، أي الصدق على كثيرين، عبارةٌ عن جهةٍ جامعةٍ بين أمورٍ، فهي وحدةٌ في كثرةٍ.

وأمّا التردّدُ فبالعكس، فإنّ زيدًا وعمروًا متميزان، وإلّا لم يحصل التردّدُ؛ لعدمِ التغاير، وبعدَ فرض التغاير والتمايز، فلا معنى للإبهام الواقعي، إلّا عدم التميز في الواقع وهو ينافي التردّد. فالتردّدُ مرجعُهُ إلى عدم التمايز فيما فرضنا[1] متميزين، وهو خلفٌ. فالوجودُ تعيينُهُ بالحدِّ، فلا فرقَ بينَ أن يقال: تعينُ الإنسان بصيرورته زيدًا، وبينَ أن يقال: تميز بهذا التميزِ الخاصّ.

هذا حالُ العينِ وحقيقتُها، وأمّا الذاتُ فهي الجامعةُ بين الأعيانِ الّتي تتعينُ بالتميز التامّ، وهي الماهيةُ، فإنّها ما بالذات هي هي، فالتميزُ -أي الاكتناف بالعدمِ في الماهية- مجرّدُ فرضٍ، فلتميزِ هذا النحو من الوجود يلاحظُ اكتنافُهُ بالعدم على وجه يميزُهُ عن النحو الآخرِ مَعَ بقائه على الاشتراك بينَ الأعيان الّتي لا تتميزُ إلّا بالتشخّصات. وأمّا الحقيقةُ فهي في الممكنِ عينُ الماهية، وفي الواجبِ تعالى وراءَ ما تَصلُ إليه الأوهامُ على ما سيظهرُ إن شاء الله تعالى.

فالماهيةُ وجودٌ تقديري انحَلَّ إليه الوجودُ الفعلي وإلى التشخّص، فإنّ الذاتَ هو الوجودُ المتميز بالتشخّص، فكلُّ تميزٍ وراءَ هذا التميز -أي قبله- فصلٌ مقوّمٌ للجنسِ، كما أنَّ أصلَ الوجودِ المتميزِ بالاكتنافِ بالعدم المفروضِ المنحلِّ إليه التميز التام هو الجنسُ.

ألا ترى أنّ الجوهرَ -أي الموجود لا في الموضوع- ليس إلا نحوًا من الوجود، نعني أنّ كونه جوهرًا ليس إلا الأصالة في مرحلة التحقّق، والعروضُ هو التبعيةُ المعبّرُ عنها بالاختصاصِ الناعت والكون في الغير. وكذا الحالُ في الجسم و[2] النامي والحيوان.

وإذ قد عرفتَ حقيقةَ الماهيةِ والوجود، فلا يخفى أنّ عروضَ الوجود للماهيةِ

---

١. في «ب»: فرضا.

٢. لفظة «و» ليست في «ط»

عبارةٌ عن أنّ الفعليةَ والتمام مرتبةٌ متأخّرةٌ عن النقصِ والتقدير. وكونُهُ عرضًا اعتباريا لا متأصلًا معناه على ما صرّحوا به أنّ الخارجَ ظرفٌ لنفسه لا لوجوده، فكلّما لزم من وجوده التكرّر[1] هو أمرٌ اعتباري.

فالوجودُ هو نفسُ التحقّق ولا تحقّقَ للماهياتِ مع قطعِ النظر عنه. فعروضُهُ ليس بمعنى الكون في الغير، فليس له وجودٌ في الغير؛ ضرورةَ أنّه نفسُ وجودِ الغير، فمغايرتُهُ لمعروضه مغايرةٌ اعتباريةٌ لا في مرحلةِ التحقّق، فالماهيةُ وجودُها في الخارج، فالخارجُ ظرفٌ لوجودها.

وأمّا الوجودُ فهو بنفسه في الخارج، وحيثُ إنّ الماهيةَ أيضًا مرتبةٌ من الوجود، فمرجعُ الأمرِ إلى أنّ الواقعَ في الخارج إنّما هو فعليةُ الإنّية، والوجود الفاقد للتشخص والفعلية الذي هو تقدير صرف جهة مأخوذة من هذا الوجود كذلك. وليس في الخارج ابتداءًا، بل إنّما فعليتُهُ في الخارج، فالماهيةُ وجودٌ تقديري يكونُ بالفعلِ في الخارج. وإن شئتَ قلت: إنّ الماهيةَ عارضةٌ للوجودِ؛ لأنّها متنزعةٌ من الاكتناف بالعدم على سبيلِ التقدير. ومن المعلومِ أنّ الحدَّ عارضٌ للمحدودِ؛ و لهذا قلنا أنّ التشخصَ عارضٌ للوجود.

وإلى ما حقّقنا ينظرُ ما أفاده أهلُ التّحقيق من أنّ الوجودَ هوالأصلُ في الخارج، وأمّا في التحليل العقلي فالأصلُ هو الماهيةُ. و بما حقّقنا ظَهَرَ فسادُ جميعِ ما صَدَرَ عمّن انتحَلَ إلى الحكمة من الأواخر والمتكلّمين في هذا الباب مشيرًا إلى بعضها على وجه الإيجاز.

منها: ما التزموا به من وجودِ الأشياء بحقائقها في الذّهن، وأنّ للماهية وجودين، أحدهما: أصيلٌ يترتّبُ عليه الآثارُ، وهوَ الوجودُ في الخارج، والآخرُ: ظلّي ضعيفٌ، وهو الوجودُ في الذهن. وإنما ألجأهم إلى هذا عدمُ تعقّلهم للقضيةِ الفرعية الضروريةِ، فإنّهم لمّا رأوا عدمَ توقّف كثيرٍ من الأعراض على الوجود في الخارج، بل ربما ينافيه، التجأوا إلى الالتزام بوجود آخرٍ يصحّح هذه القضية.

ولم يتعقّلوا أنّه لا ينفعُهم؛ ضرورةَ أنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم[2] بمعنى أصالةِ

---

١. في «ط»: «التكرار».

٢. «للمعلوم» ليس في «ب».

موازنه في التطابق، فالوجودُ الذهني -أي العلم- ليس منشئًا لثبوت المحمولات لموضوعاتها[١]، وإلا لم يكن علمًا، مَعَ أنّ القضايا لاتتوقّفُ على العلم، بل لو لم يكن عالمٌ وعلمٌ كانت القضايا ثابتةً.

ولم يتعقّلوا أنّ عروضَ الوجود للماهية ليس ثبوت الشيء لشيء، بل إنّما هو ثبوتُ الشّيء، وكونُهُ فرعًا على ثبوت المثبت له بديهي الفساد، بل ليس ثابتًا لشيء، وإنما هو ثبوتُ الشيء. وكذا ما توهّموه عرضًا للوجودِ الذهني كالكلية؛ ضرورةَ أنّ السريان في الخارج بأنّه عبارةٌ عن صدقه على الأفراد وحمله عليها، ومفادُهُ الإتّحادُ على وجهِ الانطباق.

ومن المعلومِ أنّ الصدقَ والانطباق في الخارج، (فكونُ الكلّي عين جميع الأفراد، وهو الكلية ومن المعلوم أنّه في الخارج)[٢] لا أنّ العلمَ أوجب الكليةَ؛ ضرورة أنّه تابعٌ. ومعنى قولهم: «إنّ الذّهنَ ظرفُ العروض، والخارجَ ظرفُ الاتصاف في الأعراض» أنّ التّعدّدَ إنّما هو بحسب التحليل، وإلا فالتّفكيك بينَ العروض والاتّصاف تفكيك للشيء عن نفسه.

وبالجملة، فتوهّمُ أنّ من الأعراضِ ما هو عرضٌ للوجود الذهني من الخرافات؛ ضرورةَ أنّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، بمعنى أصالة موازنه في التطابق. ومن الغريبِ التزامُهم بأنّ الوجودَ في الذهنِ أيضًا ينافي الكلية، ومع ذلك يجعلونه مصحّحًا للقضيةِ الفرعية، ولا يتعقّلون أنّ قطعَ النظرِ عنه مرجعُهُ إلى الاعترافِ بالمنافاة، فكيفَ يكونُ مصحّحًا؟

وبالجملة، فالوجودُ في الذّهنِ كالوجودِ في اللّفظِ والكتب مجرّدُ تعبير، وإلّا فالعلمُ نحوُ وجودٍ للعالم، لا للمعلومِ مع أنّ الماهيةَ مرتبةٌ نازلةٌ للفرد، حيث إنها تميزت عن التشخّص بالتحليل وهو المرجعُ للسريان والصدق على كثيرين فلا تكونُ فردًا إلا بالوجود الخارجي.

وبالجملة حيث إنهم لم يتعقّلوا معنى الماهية ويسمعون عروضَ الوجود لها، فمنهم من التزم بثبوت المعدومات، ومنهم من زعم أنّ لها قبلَ الوجود تقرّرًا، ومنهم من ذَهَبَ إلى أنّ العلمَ وجودٌ ظلّي للمعلوم. والكلُّ أوهامٌ سخيفةٌ من قبيلِ سخافة

---

١. «لموضوعاتها» ليس في «ط».

٢. ما بين القوسين ليس في «ط».

رأي من صادفه الشّيخُ في همدان، وكان كثيرَ السّنّ غزيرَ المحاسن. ومحصَّلُهُ أنّ الخصوصياتِ الفردية عوارضُ للماهية، فلا تنعدمُ بزوالِ الفرد، وإنّما تزول بعضُ أعراضها، فالأفرادُ شخصٌ واحدٌ، والكلية عارضةٌ لهذا الشّخص الذي هو مع كلّ فرد عينه، وقد أفرد الشيخُ رسالةً في هذا الباب.[١]

توضيحُ الحال أنّهم اختلفوا في أنّ الأشياءَ هل هي بحقائقها موجودةٌ في النفس وأن الموجودَ الذهني هو الموجودُ الخارجي بعينه؟ وإنما الفرقُ بأنّ الشيءَ بوجوده الخارجي الّذي يرادفُهُ الوجودُ العيني والوجودُ الأصيلُ، يكونُ بحيث يصحُّ أن يترتّبَ عليه آثاره ولوازمه، ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتًا من الذوات،

فالنارُ مثلًا بوجودها الخارجي تصيرُ بحيث يترتّبُ عليها الإضائة والإحراقُ. بخلافِ الوجودِ الذهني الذي يرادفه الظلّي والوجود الغير الأصيل، فإنّ الشيءَ وإن كان به ذا تحقّق وكونٍ ما، إلا أنّه لا تترتّبُ عليه آثاره ولوازمه. أم لا، بل الموجودُ في الأذهان إنّما هوالصور والأشباح؟

قال شارح المواقف[٢]:

«لا شبهةَ في أنّ النارَ مثلًا يظهر عنها أحكامها، و تصدرُ عنها آثارُها من الإضائة والإحراق وغيرهما، وهذا الموجودُ يسمّى وجودًا عينيا وخارجيا وأصيلًا، وهذا مما لا نزاعَ فيه. وإنمّا النزاعُ في النار هل لها سوى هذا الوجود وجودٌ آخر، لا يترتّبُ عليها تلك الأحكام والآثار، أو لا؟ وهذا الوجودُ يسمّى وجودًا ذهنيا وظليا وغير أصيل.

وعلى هذا يكونُ الموجودُ في الذّهنِ نفسَ الماهيةِ التي توصفُ بالوجود الخارجي، والاختلافُ بينهما بالوجودِ دونَ الماهية. ولهذا

---

١. ذكر الشيخ الرئيس علي بن سينا في الشفاء و في مكتوبه إلي علماء بغداد، بأنّه رأى رجلاً كبير السن غزير المحاسن في همدان وكان عالماً كبيراً متبحراً في الفنون المختلفة، وله رأي خاص في الكلّي الطبيعي واعتقد بأنّ الكلّي الطبيعي موجودة متحصّلة في الخارج بوجود خاصّ غير وجود أفراده.

٢. المواقف في الكلام لعضدالدين عبدالرحمن بن أحمد الايجى، عليها حواش و شروح كثيرة، من أهمّها شرح السيد علي بن محمد الشريف الجرجانى في ثماني أجزاء، والتي طبعت كراراً مع بعض الحواشي عليها في أربعة مجلدات.

قال بعضُ الفضلاء: «الأشياءُ في الخارج أعيانٌ، وفي الذّهنِ صورٌ». فقد تحقّق محلٌّ النزاع بحيث لا مريةَ فيه، ويوافقُهُ كلام المثبت والنافي»، إنتهى.[1]

واستدلّ مثبتوا الوجود الذهني بوجوهٍ: الأوّلُ: أنّ من المفهوماتِ ما هو كلّي، أي متّصفٌ بالكلية التي هي صفة ثبوتيةٌ، فلا بدّ أن يكونَ الموصوف بها موجودًا، وليس في الخارج، فهو متشخّصٌ، ففي الذهنِ. هكذا في المواقف. ولما أورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية، بل هي سلبية؛ لأنّها عدمُ المنع من فرض الشركة فردّه شارح المقاصد بأنّ الكلّي مفهومٌ وكلُّ مفهومٍ ثابتٌ؛ ضرورةَ تميزه عندَ العقلاء، فالكلي ثابتٌ وليس في الخارج؛ لأن كلّما هو في الخارج فهو متشخصٌ، فيكونُ في الذهن»، إنتهى.

وفي كلٍّ من التقريرين والاعتراض نظرٌ. أمّا ما في المواقف فمن وجوهٍ:

أمّا أولًا فلأنّ قولَهُ: «فلا بدّ أن يكونَ الموصوف بها موجودًا»، منقوضٌ بمثل قولنا: «العنقاء طائرٌ»، مما حكم فيه على موضوعٍ معدومٍ بعرضٍ من العوارض الخارجية، فإنّ وجوبَ وجودِ الموضوع في القضية الموجبة إنّما هو لأنّ ثبوتَ الشيء للشيء فرعُ ثبوتِ المثبت له.

ومن المعلوم أنّ ثبوت المثبت له إنّما ينفعُ لثبوت الثابت إذا كان في ظرفه، وظرف ثبوت الثابت هوالخارجُ، وظرف ثبوت المثبت له هو الذهن. وكذا قولنا: «الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ» قضيةٌ موجبةٌ لا يشترطُ في صحّتها وجودُ الإنسان في الخارج معَ أنّ الإنسانَ ليس حيوانًا ولا ناطقًا في الذّهن؛ ضرورةَ أنّ الحركةَ بالإرادة والحس وإدراك النظريات لا تحقّقَ لها في الذهن.

وأمّا ثانيا فلأنّ الكليةَ ليست إلا الصّدق على الكثيرين، ومرجعُ الحمل هو الإتّحادُ، وهو على أنحاء، وفي حمل الكلّي على الفرد مرجعُهُ الانطباق، وهو عبارةٌ عن أنّ الفردَ لو سلب عنه التشخّص كان عين الكلي. ومن المعلومِ أنّ أفرادَ الإنسان في الخارج معنونةٌ بهذا العنوان، بل قد عرفتَ أنّ ما في الذّهن ليس إنسانًا قطعًا، بل إنّما هو إدراك له، فالمعدومُ ليس شيئًا من الأشياء.

---

١. انظر شرح المواقف للسيد شريف الجرجاني: ج ١ ص ٢٥٨.

ومعنى كونه نفسَهُ ولو حال العدم أنّ ما فرض إنسانًا مثلا مع هذا الفرض لا يسلبُ فيه العنوان، وإلا كان خلفًا. ومرجعُهُ إلى أنّ كلّ ما فرض على وجه، فما لم يتغير الفرض فهو باقٍ على ما فرض بالفرض، لا أنّ الافتراضَ يحقّقُ الحقيقة، كما يوهمه التعبيرُ لمن هو ٌجاهلٌ بحقيقة الحال.

وبعبارةٍ أخرى: الموجودُ في الخارجِ هو الكلي، فإنّ الفردَ هوالكلي الموجودُ، ولا نعني بالكلية والسريان إلا تعدّد الوجود لأمرٍ واحدٍ، ومن الواضحِ أنّ الوجودَ الخارجي في الخارج متعدّدٌ، والجامعُ المشترك أيضًا ٌجامعٌ في الخارج، وإلا لم يكن متعدّدًا في الخارج. و بالجملة لا معنى للصدق على الأفراد إلا كون كلّ من زيد وعمرو وبكر مثلًا إنسانًا، ومن الواضحِ أنّ كونَها إنسانًا إنّما هو في الخارج.

وبهذا البيان اتضح فساد ما توهّموه من أنّ من الأعراض ما هو عرضٌ للوجود الذهني، فالذهنُ ظرف للعروض والاتّصاف معًا كالكلية، فإنّ العلمَ تابعٌ ولا يعقلُ أن يكونَ محدثًا للجهات الواقعية. فالكلي في نفسه كلي، وإنما تدركهُ النفسُ، لا أنّ بإدراكه يحدث فيه هذا العنوان.

وأمّا ثالثًا فلأنّ المانعَ عن الاتّصافِ بالكلية هو الوجودُ مطلقًا فالموجودُ في الذهن بزعمهم فردٌ ذهني، ويستحيلُ أن يكونَ متّصفًا بالكلية. ومن الغريب اعتذارُهُم عنه بأنه متّصفٌ بها مع قطع النظر عن هذا الوجود، فإنّ مقتضى القضية الفرعية توقّف الاتّصاف على هذا الوجود، وقطع النظر عنها لا معنى له إلا أنّ الوصفَ ثابتٌ لغير الموجود بهذا الوجود، وأنّ هذا الوجودَ ينافيه.

وأمّا الإيراد فلما عرفتَ من أنّ الكليةَ عبارةٌ عن الوحدة الجامعة بين الأمورِ المتعدّدة والسريان فيها، وعدم الامتناع عن الصدق عبارةٌ أخرى عن عدم اقتران ما هو في نفسه صادقٌ على المتعدّد بما يمنع منه وهو التشخّص، ومن المعلومِ أنّ عدمَ المانع لا دخل له في ترتّب الأثر على المقتضى وليست الكلية عبارةً عن عدم المنع من الصدق، بل إنّما هو الصّدقُ والسّريان والشّمول.

وأمّا ما في شرح المقاصد فتقريرُهُ أنّ الكلّي مفهومٌ، وكلّ مفهوم متميزٌ عندَ العقل، فالكلي متميزٌ عندَ العقل، وكلّ متميز عندَ العقل ثابتٌ، فالكلي ثابتٌ، وكلٌ ثابتٍ إمّا في الذهن أو في الخارج، فالكلي ثابتٌ إمّا في الذهن أو في الخارج، لكنّه ليس في

الخارج؛ لأنّ كلّ ما في الخارج فهو شخصٌ، ففي الذهن. فهو برهانٌ[1] إنّي؛ لأنه استدلّ بالتميزِ عندَ العقلِ المعلوم بالبداهة على ما يتوقّفُ عليه وهو ثبوت المتميز؛ لأنّ ثبوتَ الشيء للشيء فرعٌ على ثبوت المثبت له ومتوقّفٌ عليه.

وفيه أولًا: ما عرفت من أنّ التشخصَ لا يمنعُ من سريانِ المتشخّص لا بشرط. نعم هو بشرط هذا المتشخّص فردٌ متميزٌ لا يعقلُ سريانُهُ. فالجزئي له جزءان، أحدُهما: سار بمعنى أنّه لا اختصاصَ بشيء من الأفراد به، ونسبته إلي الجميع نسبةٌ واحدةٌ في الخارج. والآخر: يختصُّ به هذا الجزئي وهوالتشخّص.

وثانيا: أنّه لا فرقَ بينَ الوجود الذّهني والخارجي في المنع عن الصدق، فتوهّمُ أنّ الوجودَ الذهني شرطٌ للصدق في الخارج من السخافةِ بمكانٍ.

وثالثًا: أنّ العلمَ تابعٌ بمعنى أصالة موازنه في التطابق، ولا يعقلُ أن يكون للعلم تأثيرٌ في الاتّصاف للمعلوم. ألا ترى أنّ امتيازَ ماهية الإنسان عن البقر لا يتوقّفُ على وجودِ الأذهان، فالعقلُ يحكم حكمًا ضروريا بأنّ تميزَ الماهيات لا يتوقّفُ على تصورّها، وأنّ تميزها في الذهن فرع تميزها في حدود أنفسها، ولو لم يكن كذلك لا يمكنُ للذهن أن يتصورّها متحدّدة ومتميزة؛ لعدمِ ما يرجّحُ تعقّلها متميزة، وفسادُهُ من أبدَهِ البديهيات.

ورابعًا: أنا لا نسلّم أنّ كلَّ مفهوم متميزٌ، وإن لم يوجد في الخارج. غايةُ الأمر أنّ العقلَ يحكمُ بأن المفاهيمَ الكليةَ إن وُجدَت في الخارج كانت متميزةً، لا أنّ الإنسانَ المعدومَ في الخارجِ غيرُ البقر المعدوم فيه، فإنّ المعدوم ليس إنسانًا ولا بقرًا، فهو لا عينه ولا غيره، فإنه لا موضوعَ حتّى يحكمَ عليه بحكم، فلا تمايزَ بين الأعدام، وإنما التمايزُ بالفصول تحليلٌ للتّميّز التّامّ الحاصل للموجود، فهو مرتبةٌ للتميز[2] الذي في الفرد، كما بيّنّاه.

والحاصلُ أنّه إن أراد بالتميز عند العقل أنّه بوجوده فيه صار متّصفًا بالتميز، وإن لم يكن متميزًا قبلَ اطّلاعه عليه وانكشافه له، وأنّ المتميزَ إنّما هو هذا الموجودُ في الذهن بوصف وجوده (في الذهن، فهذا لا يفيدُ تميز الكلّي بوصفِ أنّه كلي؛ لأنّ الموجودَ في الذهنِ بوصف وجوده)[3] فيه جزئي بالضّرورة.

---

١. في «ط»: «برهاني».

٢. في «ب»: «للتمييز».

٣. مابين القوسين ليس في «ط».

وإن أرادَ أنّ العقلَ يحكمُ بأنّ الكلّي متميزٌ، وإن لم يوجد في الذهن فهو ينتجُ خلافَ مقصوده[١]، لأنّه اعترفَ[٢] بأنّ الكلّي متميزٌ، وإن لم يوجد في الذهن.

فالتحقيقُ أنّه لا تميزَ تحقيقًا إلا في الموجود وفي الخارج؛ ضرورةَ أنّ التميزَ فرعُ التحقّق بمقتضى القضية الفرعية، والعلمُ تابعٌ للمعلوم، فالمتميزُ ينكشفُ للعالم، لا أنّ العلمَ يوجب تميزَ ما لم يكن متميزًا في نفسه، فهو قبلَ التحقّقِ في الخارج تقدير صرف وتحليل محض. فالفردُ عينُ الكلّي الطّبيعي المتّصف بالوجود، فالتميزُ النّوعي متحقّقٌ في الفرد بالفعلِ كالتشخص، إلّا أنّ امتياز المتميزين ليس بإستقلال كلّ منهما بالوجود، بل إنّما التمايزُ بالفصول قبلَ الوجود في الرتبة لا في العين، فإنه في الإنّ عينه.

ومن المعلوم أنّ الدرجاتِ المترتّبة في الشديد لا تمايزَ بينها في الإنّ والتحقّق. لا أقول أنها متميزة في الذهن، كما هو المشهورُ عندَ الجمهور، بل نقول أنّ التعدّدَ في الجهات غيرُ التعدّد في الإنّ والوجود الفعلي، فتميزُ بكرٍ عن عمرو من جهة مغايرة لتميزه عن البقر، وتميزه عن الشجر أيضًا مغايرٌ للتميزين.

وهكذا في درجات الذاتيات، فالمغايرة تحقيقيةٌ في الخارج، وليس للنفس إلا إدراك هذا الواقع إمّا بالضرورة وإمّا بالبرهان. لا كما توهّمه حزبُ الشّيطان من أنّ النفسَ يخلق فيها أمورًا ويجعلها متميزة من غير أن يتّصفَ بها. وسنتلو عليك شطرًا من مزخرفاتهم التي أوحي إليهم الشياطين بحول الله تعالى.

الثاني أنّ من الموجبات ما لا تحقّقَ لموضوعه في الخارج، والموجبةُ تستدعي وجود الموضوع وليس في الخارج، ففي الذهن. مثلُ قولنا: اجتماعُ النقيضين مستلزمٌ لكلّ منهما ومغايرٌ لاجتماع الضّدين ونحوهما. وظهر بطلانه ممّا حقّقناه ونقول توضيحًا أنّ هذه الأحكام لا تتوقّفُ على وجود موضوعاتها في الذّهن، وإلا لدارت مدار اعتبار المعتبر، ولم يكن لها واقع يتّصفُ بالصدق والكذب باعتبار المطابقة معه والمخالفة. فإذا اعتبر المعتبرُ تغايُرَ اجتماعِ النقيضين مع اجتماع الضدّين تغايرًا، وإذا اعتبر إتّحادهما إتّحدا.

---

١. في «ب»: «متصوّره».

٢. في «ط»: «اعترف».

لأنّ وجودَ الموضوع في الذّهن ممّا يتوقّفُ عليه الاتّصاف، فقبل وجوده فيه لا اتصافَ، بل يتوقّفُ على تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما مطلقًا، وملاحظة أمر خارج أيضًا في أكثر الموارد، فقبل هذه التصورات لا تغاير بين الاجتماعين المزبورين مثلًا. وفسادُهُ غني عن البيان.

والفرقُ بينَ هذا الدليلِ وما تقدّم، أنّ مبنى الأوّل على أنّ من الموجبات ما لا يصلحُ محمولُه لأن يتصفَ به موجودٌ خارجي، فالمتّصفُ به موجودٌ ذهني، فقالوا: إنّ هذا القبيلَ من الأعراضِ أعراضٌ للوجود الذّهني. وأمّا المحمولُ في هذه القضايا فليست على هذا المنوال، وإنما لا يمكنُ وجود موضوعاتها في الخارج، فالمانعُ في القسم[1] الأول في المحمول، وفي الثاني في الموضوع.

فما توهّمه اللاهيجي[2] من دخول الأول في الثاني إنّما هو لعدمِ خبرته بالفنّ، حتّى أنّه ربما يخفى عليه أبدهُ البديهيات وأجلى الواضحات، فإنّه بعدَ ما أولع في إثبات هذا الأمر الشّنيع، أي وجود الأشياء بحقائقها في الذهن، حتّى أنّه زعم أنّ النزاعَ لفظي، وأنّ التعبيرَ بالشبح إنّما هو لعدم ترتّب الآثار عليه، تصدّى لإبطال كلام بعضِ أهل التحقيق الذي أبطل هذه الشبهة بما حقّقناه، من سَبقِ الاتّصاف على العلم والوجود الذهني بما محصّله المنع من ذلك، وأنّه لولا الذهنُ لم تصدق هذه القضايا.

قال في المسألة التاسعة بعد إبطال القول بثبوت المعدومات:

«و أمّا ما قيل من أنّهم وقعوا فيه لما وقع لأجلّة الحكماء في إثبات الوجود الذهني، ففيه أنّه لو كان كذلك لزمهم القولُ بثبوت الممتنعات أيضًا في الخارج، وهم لا يقولون به.

لا يقالُ لا تنفعُ الحكماء أيضًا في إثبات الوجودِ الذهني؛ لأنّ مدار ما استدلّ به على أنّ معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمرٍ لأمرٍ، وأنّ ثبوتَ شيء لشيء فرعُ ثبوتِ المثبت له.

وهاتان المقدّمتان لو تمّتا لدلّتا على أنّ للممتنعات والمعدومات

---

١. في «ط»: «التقسيم».

٢. ملا عبدارزاق بن علي الفياض اللاهيجي، صاحب كتاب شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام (للخواجة نصيرالدين الطوسی)، وكان من تلامذة صدرالمتألهين.

ثبوتًا وتحقّقًا في الخارج لا في القوةِ المدركة؛ لأنّا نعلمُ قطعيا أنّ اجتماعَ النقيضين (محالٌ، وشريك الباري ممتنعٌ، ولو لم يدرك ذهنٌ ولا قوةٌ مُدرِكة أصلًا، فبحكم هاتينك المقدّمتين)[١] يلزم ثبوت الممتنع في الخارج،

وأيضًا الصدق هو مطابقةُ النّسبة النفسية للنّسبة الخارجية، فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج، فلا يكفي مجرّدُ الثّبوت في الذهن. وما يقال من أنّ صحّةَ الحكم مطابقته لما في العقل الفعال، لأنّ صور جميع الموجودات وأحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات وأحكامها مرتسم فيه باطل؛ لأنّ كلَّ أحدٍ يعرفُ أنّ قولَنا: «اجتماعُ النقيضين محالٌ» حقٌّ وصدقٌ، وإن لم يتصوّر العقلُ الفعّال، بل كان ممّن ينكره.

وكذا ما يقالُ من أنّ كلَّ نسبةٍ إيجابيةٍ أو سلبيةٍ من حيثُ كونها نتيجة الضرورة والبرهان هي المرادة من النسبة الخارجية، ومن حيث كونها مدلولة[٢] للخبر هي المرادة من النسبة النفسية، فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث اقتضتها الضرورة أو البرهان إنّما هي لكونها في نفسها في الواقع باطلٌ.

وذلك لأنّ هذا القولَ مخالفـٌ لما صرّحوا به في تقسيم الكلام إلي الخبر والإنشاء، من أنّه إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فخبرٌ وإلا فإنشاءٌ؛ إذ على هذا القول يلزم أنّ للضّروريات وللحُكم الّذي يستنبطه الحاكمُ من البرهان خارج يطابقه، فظاهرٌ أنّ ثبوتَ أمرٍ للمعدومات وللممتنعات يستدعي ثبوتَها في الخارج.

بل نقولُ على تقدير كون الإيجاب -وهو ثبوت لأمر[٣] فرعًا على ثبوت المثبت له- يلزمُ أن لا يصدقَ إيجابٌ أصلًا؛ لأنّه لو ثبت أنّ

---

١. مابين القوسين ليس في «ط».

٢. في «ب»: «موكولة».

٣. في «ط»: «ثبوت الأمر».

الألفَ[1] مثلًا ثابتٌ للباء[2] (لكان ثابتًا، وهذا إيجابٌ أيضًا، فكان ثبوتُ «ب» أيضًا ثابتًا لـ «ب»)[3] وهو فرعُ ثبوتِ الباء[4] قبلَ هذا الثبوتِ فيكون ذلك الثبوت الثاني أيضًا ثابتًا للباء[5] وفرعًا على ثبوت ثالثٍ له، وهكذا إلى غير النهاية.

وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحقّقةٌ وإن لم يوجد قوّة مدركة أصلًا كما عرفت، فيلزمُ تحقّقها في الخارج، فيلزمُ التسلسل المحال لا محالة.

لأنّا نقول علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوّة المدركة لا يستلزمُ علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة. كيف وفرضُ العدم لا يستلزمُ العدم ولا جوازه؛ لجواز أن يكون محالًا في نفس الأمر، وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض.

وهل هذا إلا كما يقالُ إنّا نعلمُ بديهةً أنّ طوفانَ نوح عليه‌السلام مثلًا مقدّمٌ على بعثةِ موسى عليه‌السلام، وإن لم يكن فلك وحركة وزمانٌ هو مقدارها، وظاهرٌ أنّ هذا بديهةُ الوهم لا بديهةُ العقل، فكذا هذا. والحاصلُ أنّ ثبوتَ الموضوع في الحكمين المذكورين يجوزُ أن يكونَ باعتبار وجوده في القوى المذكورة، وإن لم يكن لنا علمٌ بوجوده، بل وإن ننكر وجودها، وذلك لا يدلُّ على عدمِ ما في الواقع ليكونَ منافيا لوجود الموضوع فيها، فليتفطّن.

ومن هنا ظهر بطلانُ ما أبطلت به القول الأوّل، وأن عدمَ تصوّر العقل الفعّال لا يستلزمُ عدمَ العقل الفعّال، ولا يلزمُ في الحكم بصحّة الحكم تصوّر العقل الفعّال بعنوان كونه عقلًا فعّالًا، بل يكفي تصوّره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الأمر ومطابقُ الصوادق.

---

١. في «ب»: «آ».

٢. في «ب»: لـ«ب».

٣. مابين القوسين ليس في «ط».

٤. في «ب»: «ب».

٥. في «ب»: لـ«ب».

وأمّا ما أبطلت به القول الثاني فالجوابُ عنه أنّ تقسيمَ الكلام إلي الخبر والإنشاء يقتضي أن يكونَ لكلّ نسبة هي مدلولة للكلام الخبري، من حيثُ إنّها مدلولة له خارج، ولا يقتضي أن يكونَ لنسبته مطلقًا ومن أي جهة كانت خارج، ويكفي في كون النسبة خارجيةً مجرّدُ المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر،

فكلُّ نسبةٍ سواء كانت ضروريةً أو نظريةً من حيث هي مدلولة للخبر مطابِقةٌ –بكسر الباء–، ومن حيثُ هي مقتضاةٌ للضرورة والنظر مطابَقة –بفتح الباء–، فهي من الحيثية الأُولى ذات خارج، ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الأمر، وإلا فالنسبةُ لا يمكنُ كونُها خارجةً بمعنى كونها موجودةً خارجَ الذهن».[١] إنتهى موضعُ الحاجة.

وفيه للنظر مواقع، منها قولُهُ: علمك القطعي هذا ....، إلخ.

وجهُ النّظر على ما عُلِمَ ممّا حقّقناه أنّ العقلَ يحكمُ بأنّ الاستحالةَ ثابتةٌ لاجتماعِ النّقيضين، وإن لم يوجد ذهنٌ ولا قوةٌ مدركةٌ أصلًا. ولا يتوقّفُ اتّصافُ الاجتماعِ المذكورِ بالاستحالةِ على اعتبار المعتبر وتصوّر المتصوّر، بل ظهر ممّا حقّقناه أنّ التوقّفَ المزبورَ مستحيلٌ، وأنّ الأمرَ بالعكس، فإنّ صحّةَ الحكم بالاستحالة تتوقّفُ على تحقّقها قبلَ الحكم، وإلا لم يمكن اتّصافُ القضية المشتملة على الحكم المزبور بالصّدق والكذب.

فليس المراد حصول العلم المزبور مع فرضِ عدمِ الذّهن والقوّة، بل المرادُ أنّ العقلَ يحكمُ بالضّرورة والبرهان بأنّ الاستحالةَ المذكورةَ لا تتوقّفُ على تصوّر الاجتماع. نعم، التّصديقُ بالحكم المذكورِ يتوقّفُ على تصوّر موضوعه، كما هو الحالُ في جميع القضايا، وأين هذا من توقّف نَفس الحكم عليه، كما هو المدّعى؟

فظهر بطلان قوله: «و فرض العدم لا يستلزمُ العدم ولا جوازه...، إلخ»؛ لأنّا لا نريدُ أنّ العلمَ بالاستحالةِ حاصلٌ مع فرضِ عدم الذهن، حتّى يقال إنّ المدّعى توقف العلم المذكورِ لا المعلوم على وجود القوة المدركة، وتحقّقه مع فرض عدم الذهن لا يدلُّ على عدم توقّفه على وجود الذّهن؛

---

١. شوارق الإلهام: ج ١ ص ٢٣٦ فما بعدها.

لأنّه إنّما يستدلُ بوجود الشيء عندَ عدمِ شيء على عدم علّيةِ الشيء الثّاني للأوّل، لا بتحقّقه عندَ فرض عدمه، فإنّ تحقّقَ الشيءِ عندَ فرض عدم العلّة لا ينافي علّيةَ العلّة، بل إنّما نقول أنّ العقلَ يحكمُ بالضرورة والبرهان بعدم توقّف الاستحالة المذكورة على وجود الاجتماع في الذهن، بل الاجتماعُ محالٌ، وإن لم يوجد ذهنٌ وقوّةٌ مدركةٌ أصلًا.

وهذا المعنى يظهر بتحقّق النسبة على تقدير عدم القوّة، فإنّ العلمَ بأنّ النسبةَ متحقّقةٌ مع عدم الذهن والقوّة المدركة عبارةٌ أخرى عن عدم علّيتها لها، فهل يخفى على من له أدنى شعورٍ أنّ استحالةَ اجتماعِ النقيضين ليست مستندةً إلى أمر وراء ذاتهما، فإنّ تقابلَهما على هذا النحو وهو التناقض عينُ ذاتهما، وتوقّف تقابل المتقابلين على أمرٍ وراء ذاتهما مما لا يتفوّهُ به من له أدنى شعور.

مع أنّ هذا التوهّم السخيف مرجعه إلى أنّ الاجتماعَ المزبورَ قبلَ أن يدركه العقلُ الفعّال لا ممكن ولا مستحيل، وهذه شناعةٌ أخرى. ثم إنّ اتّصافَه بالاستحالةِ بإدراك العقلِ الفعّال محالٌ؛ لعدمِ ما يرجّحها على الإمكان وهذا أشنعُ. وأقبحُ من هذا أنّ علمَ العقلِ الفعّال على هذا ليس علمًا وإلا لكان له واقعٌ يوازنُه، ويكون علمًا لا جهلًا باعتبارِ مطابقته إياه.

ومنها قولُهُ: «وهل هذا إلا كما يقالُ إنا نعلمُ بديهة...، إلخ».

وجهُ النظر أنّا لا نسلّم أنّ ما ذكرنا مثل القول ببداهة سبق طوفان نوح عليه‌السلام على بعثة موسى عليه‌السلام، وإن لم يكن فلك ولا حركةٌ[1] هو مقدارها. ولكن قولُهُ: إنّ ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل، مما لا يتفوّهُ به مَن له حظٌّ من العلم،

فإنّ صاحبَ الفطرة السليمة والعقل المستقيم إذا راجع الوجدانَ وجانَب العصبية والعدوان رأى هذا الحكم من البديهيات الأولية، فمقدار حركة فلك الأفلاك يقدّر به الزمان، لا أنّه عينُ الزمان، وليس هذا إلا من قبيل توهّم أنّ المكانَ عبارةٌ عن السطح المقعرّ للحاوي، مع أنّ الأطراف أعراضٌ لا وجود لها، فكيف يتوهّم أنّ الجسمَ يحلّ فيها؟

---

١. في «ب»: «وإن لم يكن فلك وحركة وزمان».

والحاصلُ أنّ كثيراً مما شاع في ألسنةِ الأواخر من الخرافات المضحكة والاتفاق، يجعل الباطل حقًّا. فالزمانُ امتدادٌ موهومٌ ينتزع من نسبة الأشياء بعضها إلى بعض، بالتقدم والتأخّر والتقارن، وهذا متحقّقٌ في دورات حركة الفلك أيضًا، كما أنّ الجهات منتزعةٌ من الخطوط الثلاثة المنتزعة من البُعد المجرّد الذي حلّ فيه الجسم المشتملُ على البعد المادّي، وهو مشتملٌ على أبعادٍ ثلاثة، وكلّ منها على طرفين.فالجهاتُ ستّةٌ. فللحوادث من حيث التقدّم والتأخّر والتقارن نسبة لا تتوقّفُ على المتشبّهين[١] وسلب الجميع ارتفاع للنقيضين فعلى تقدير عدم حركة الفلك لا يمكنُ أن لا يكونَ بين الحادثين هذه النسبة.

فطوفانُ نوح عليه‌السلام وبعثة موسى عليه‌السلام إمّا متقارنان، وإمّا يتقدّمُ أحدهما على الآخر. فبعثةُ موسى عليه‌السلام إمّا متحقّقةٌ حالَ الطّوفان وإمّا معدومةٌ، فنفي الأمرين ارتفاعٌ للنقيضين، وليست حركة الفلك بالنسبةِ إلى الحوادث إلا كغيرها، فلا تصلحُ لأن تكونَ منشئًا لانتزاع النسبة مع أنّ الأفلاكَ في هذه المرحلة سواءٌ. وأيضًا لو صحّ ما توهّموه كان الزمانُ برهانًا على وجودِ فلك الأفلاك وحركته، وهو واضحُ الفساد.

وهكذا الحالُ في منشأ انتزاع الجهات، فإنّ انتهاء الأبعاد يكفي فيها. فالفلك محدّدٌ لها لا محدثٌ إياها، كما توهّمه بعضٌ، وفرّع عليه تكذيب النبي صلّى الله عليه وآله في المعراج، بتقريبِ أنّ الخرق والالتيام حركةٌ إلى جهةٍ ولا جهةَ هناك. فإنّك قد عرفتَ أنّ ما حلّ فيه الفلكُ أيضًا مكان، أي: بعدٌ مجرّدٌ مشتملٌ على الجهات، ولا تأثيرَ للفلك في إحداثها.

وأمّا الأبعادُ التي هي مكانٌ للعناصر والمواليد، محدّدةٌ به بمعنى أنها تنتهي إليه، هذا معنى كونه محدّدًا للجهات. وأقبحُ من هذا التفريعِ قياسُ غير فلك الأفلاك عليه بالحدس، فإنه قياسٌ مع الفارق.

ومنها قولُهُ: «و الحاصلُ أنّ ثبوتَ الموضوع ...، إلخ».

وجهُ النظر فيه يعلمُ مما مَرّ، فإنّ العقلَ كما يحكمُ حكمًا ضروريا باستحالةِ اجتماع النقيضين وشريك الباري، فكذلك يحكمُ بعدم توقّف استحالتهما على أن يتصوّرهما

---

١. في «ط»: المتنسبين.

متصوّر. فإنّ ثبوت المثبت له في غير ظرف ثبوت الثابت ليس مصحّحًا للقضيةِ الفرعية. مع أنّه لو كان منشأ للاتّصاف كانت الاستحالةُ في الذهن لا في الخارج. فإنّه لولا الوجودُ في الذّهن امتنعت الاستحالةُ، فالمستحيلُ إنّما هو الموجودُ في الذّهن بوصفِ وجوده في الذّهن، مع أنّ مقتضى هذا التوهّم أن لا يكونَ الموضوع في نفسه لا مستحيلًا ولا ممكنًا.

ومنها: قوله: «و من هذا ظهر ....، إلخ».

وجهُ النظر أنّا لا نقولُ أنّ عدمَ تصوّرِنا العقلَ الفعّالَ يستلزمُ عدمَ العقلِ الفعّال، بل نقول أنّ العقل يحكم حكمًا ضروريا بعدمِ توقّف الاستحالة على شيء من الأشياء، منها العقلُ الفعال، وفسادُ كونِ العقلِ هو الواقع ونفس الأمر ومطابق الصوادق، مما لا يخفى على ذي مُسكة، بل هو كسائر العقلاء في تبعية علمه للمعلوم، فلعلمه أيضًا واقعٌ يطابقُهُ بالضرورة.

وفي تخصيص الفعّال، أي: (العقل)[1] العاشر بالذكر أيضًا فسادٌ آخر، مع أنّ (في)[2] أصل العقل الذي هو بزعمهم جوهرٌ مجرّدٌ في ذاته وفعله كلامٌ، بل الحقُّ خلافه، وقد أبطلنا برهانهم بما عليه في محلّه. وبالتأمّل فيما حقّقنا يظهرُ ما في بقيةِ كلامه، كما أنّه يظهرُ فسادُ الدّليل الآخر، وهو أنّه لولاه لبطلت الحقيقية، فإنّه لغاية وهنه لا يحتاجُ إلى الإبطال.

والتحقيقُ أنّ الوجودَ الذهني تعبيرٌ كالوجودِ الذّكري والكتبي، وكذا الشّبح، فليس في العالِم حقيقة المعلوم ولا شبحه، وإنما العلمُ جهةٌ من جهات العالِم وصفةٌ من صفاته كسائر أوصافه.

أمّا الثاني فظاهرٌ، وأمّا الأولُ فلوجوه، منها:

ما حقّقناه من أنّ الماهيةَ لا معنى لوجودها إلّا فعلية الإنّية المفروضة وتمامية ما لها من الحدّ المميِّز، وهو التشخّصُ والعلمُ الذي هو عرضٌ، وكيفيةٌ نفسانيةٌ ليس مرتبة من مراتب العلم، وليس تشخّصًا له مخرجًا له عن الإبهام. فإنّ المراتبَ لا بدّ أن تكونَ[3] من سنخٍ واحدٍ، والوجود الخارجي بالنسبة إلى الماهية كذلك؛

---

۱. مابين المعقوفتين من عندنا.

۲. مابين المعقوفتين من عندنا.

۳. في «ط»: «يكون».

لما عرفت من أنّها وجودٌ خاصٌ مقدّرٌ؛ لأنّها افترقت عن التشخّص بالتحليل. فهي منزلةٌ من منازل الجزئي الخارجي، ومرحلةٌ من مراحله وجهةٌ من جهاته، كما أنّ التشخّص كمالٌ لاحقٌ للماهية، والعلمُ لا يلحق المعلوم، وإلا لكان عرضًا له.

فالعلمُ ليس فعلية للإنسانية وخروجًا عن الإبهام بالنسبةِ إلى الإنسان، فالمعلومُ المعدومُ في الخارج ليس إنسانًا بالفعل؛ ضرورةَ أنّه لا حياةَ له ولا نطقَ، والفردُ إنّما يكونُ فردًا من حيث اشتماله على الماهية والتشخّص، والعلمُ بالنسبة إلى المعلوم فاقد للجهتين، فالإنسانُ المعلوم من هذه الحيثية ليس جوهرًا، فضلًا عن أن يكونَ جسمًا أو ناميا أو حسّاسًا أو ناطقًا.

إن قلت: لو كان الموجودُ في الذهن كالموجود في الخارج لكان موجودًا خارجيا، ولم يكن معناً لكونه موجودًا ذهنيا؛ لأنّ معنى كونِ الشيء موجودًا خارجيا كونه بحيث يترتّبُ آثاره عليه، والوجود الذهني هو الوجود الظّلّي الذي لا يترتّبُ معه على الشيء آثاره.

لا ينافي هذا الوجود عدمَ كونِ الصورة الحاصلة جوهرًا وجسمًا،كما أنّ ماهيةَ الإنسان حالَ العدم ليس جوهرًا ولا عرضًا، ومع ذلك لا يمكنُ أن يقال: ليس بإنسانٍ؛ ضرورة أنّ سلبَ الشيء عن نفسه مستحيلٌ، حتّى حالَ العدم. ومن المعلوم أنّ الوجودَ عارضٌ للماهية فهي قبلَه ومع قطع النظر عنه هي.

قلت: أنّ المتوقّفَ على الوجود الخارجي هو العرضُ الخارجي، فالجوهريةُ والجسميةُ والحيوانيةُ والنطقُ ليست عوارض. وما يتوهّمُ من أنّ الماهيةَ حالَ العدم ماهيةٌ، غلطٌ ناشٍ عن عدم الفرقِ بينَ استحالة الخُلف في الأمر المقدَّر وبينَ الفعلية في الإنّية. فالإنسانُ المعدومُ عبارةٌ عن نحوٍ من الوجود ملحوظٌ مقدّرٌ، فعدمُ كونه كذلك خُلفٌ محال، لا أنّ المعدومَ متحركٌ حسّاسٌ ناطقٌ.

ومنها: أنّه لو كانت الأشياءُ بحقائقها موجودةً في الذهن اجتمع النقيضان؛ حيث يتصوّرُ وجودُ شيء في الذهن وعدمه فيه معًا، فإنّه ممكنٌ بل واقعٌ، والوجودُ الذهني وعدمُهُ متناقضان، فكيفَ يجتمعان؟

إن قلت: للعقل أن يعتبرَ النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض، ولا استحالة فيه؛ لكون ذلك بحسب الوجود الغير الأصيل ،و المستحيلُ إنّما هواجتماعُهما بحسب

الوجود الأصيل، كما أنّ اتّصافَ الذهنِ بصورة الحرارة ليس اتّصافًا بها، مع أنّ صورة الحرارة هي حقيقتُها.

قلت: هذا في الوجود والعدم الخارجيين. وأمّا الذهنيان، كما هو المفروض في الاستدلال، فلا يمكنُ أن يقالَ: أنّ التناقضَ بينهما إنّما هو بحسب الوجود الأصيل؛ لأنّ اجتماعَ الظلّيين في الذهن مستحيلٌ بالضّرورة أيضًا، مع أنّ الظليين خارجيان من حيث عروضهما للذّهن، وإنما ظليتُهما بالنّسبة إلى المعلوم، وهو الوجودُ والعدمُ الخارجيان، فهما متناقضان، وإن لم يكن التناقض في الظليين.

اللّهمّ إلا أن يقال: أنّ الوجودَ والعدمَ الذهنيين إذا تصوّرا فالموجودُ في الذّهن ظلّي بالنسبة إليهما، كما أنهما ظلّيان بالنسبة إلى الخارجيتين. وكشف الحجاب أنّ الوجودَ والعدمَ متناقضان بالذّاتِ لا باعتبار الكون الخارجي، فلو كان المتحقّق في الذهن نفس الوجود والعدم لزم اجتماع النقيضين.

ومنها: أنّ للماهيةِ على مذهب الجمهور أفرادٌ خارجيةٌ وذهنيةٌ، كلٌّ منهما متميزٌ بالوجود الحاصل به عن الآخر؛ ضرورةَ أنّ الفردَ إنّما هو الماهية مع الوجود، والماهية لا تصلحُ للتميز؛ ضرورة اشتراكها بينها فتعيّن الوجود. فلو كانت الأشياءُ وعوارضُها ومعروضُها والأَفرادُ الخارجيةُ بحقائقها موجودةً في الذهن، وكان ذلك الموجود في الذهن عينَ الموجود في الخارج، لارتفع الفرقُ بين الفرد الذهني والخارجي، مع أنّ الوجود الذهني والخارجي متباينان ومعروضهما متميزان.

وبتقرير آخر: لو كان الجزئي الخارجي بحقيقته موجودًا في الذهن، لزم اتّصاف الشيء بضدّه؛ لأنّ الجزئي الخارجي عبارةٌ عن الماهية مع الوجود الخاصّ الخارجي الذي به يتميّزُ عن سائر الجزئيات على التحقيق، ومعنى وجوده في الذهن كذلك عروض الوجود الذهني الظّلّي للماهية مع الوجود الخارجي، ولا معنى لعروض الوجود الذهني للوجودِ الخارجي، بل هو ضروري الاستحالة.

فإنّ ذلك الوجودَ الخارجي لا يكون هو هو إلا بأنّ الخارجَ ظرفٌ له، وأنّه أصيلٌ[١] لا يتوقّفُ على اعتبار المعتبر، وأنه موجبٌ لترتّبِ آثار معروضه عليه. ومعنى وجوده

١. في «ب»: «أصل».

في الذهن كونه غير أصيل لا يترتّبُ على معروضه آثاره مع أنّه لكون الوجود معروضًا للموجود مطلقًا، فإنّ الشّخصَ لا يتشخّصُ بالضرورة والتشخّص بالشخص المضادّ لتشخّصه أظهر استحالة وامتناعًا.

إن قلت: أنّه لا امتناعَ في كونِ الشيءِ[١] في الذّهن وفي الخارج باعتبارين، بل جميع ما في الذهن من هذا القبيل.

قلت: هذا إذا كان الخارجُ نفسَ الذهن، فإنّه موجودٌ خارجي، والعلمُ كيفيةٌ عارضةٌ له، وما نحن فيه ليس كذلك.

إن قلت: معنى وجود الفرد بحقيقته[٢] في الذّهن وجود الماهية التي هي جزءٌ منه في الذهن بوجود مشابه له.

قلت: هذا خلافُ الفرض، فإنّ المفروضَ أنّ[٣] المتصوّر هوالفردُ الخارجي بخصوصيته، وفرقٌ واضحٌ بين تصوّر الكلّي وبين تصوّر الجزئي الحقيقي.

ومنها: أنّ الوجودَ الذهني كسائر المفاهيم قد يوجدُ في الذّهن وقد لا يوجدُ، والوجودُ الذّهني قد يتصوّر من حيث هو هو لا بشرط، وقد يتصورُ بوصف وجوده في الذّهنِ، وقد يتصورُ بوصف عدمه. فلو كان العلمُ بتحقّقِ نفس المعلوم في الذّهن لزم اتّصافُ الشيء بنقيضه إذا تصوّر الوجود الذّهني المعدوم في الذّهن؛

لأنّ المفروضَ أنّ المتحقّقَ في الذّهن حقيقةُ الوجودِ الذّهني المتّصف فيه بحقيقة العدم الذهني. ولا ريبَ أنّ العدمَ والوجودَ الذهنيين كالخارجيين متناقضان، واتّصافُ الشيء بنقيضه أظهرُ فسادًا من اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ، وأولى منه بالاستحالة.

إن قلت: ليس حال الوجود بالنسبةِ إلى الذّهن إلا كحاله بالنسبة إلى الخارجي، فكما أنّه قد يكون في الخارج وقد لا يكون فيه، فكذا في الذهن. فكلّما تقول في اتّصافه بالعدم في الخارج فهو بعينه جارٍ في العدم الذهني.

توضيحُ ذلك أنّ الوجودَ الذهني ليس في الخارج، (وهو)[٤] معدوم فيه. فاتّصفُ

١. في «ب»: «شيء».

٢. في «ب»: «متحققة».

٣. كلمة «أنّ» غير موجودة في «ط».

٤. مابين المعقوفتين من عندنا.

الوجودُ الخارجي بالعدم الخارجي، وهما متناقضان بالضرورة. ولا يسعُك إنكارُ اتّصاف الوجود بالعدم في الخارج؛ لأنّ بعضَ مصاديقِ الوجودِ ليس في الخارج بل يستحيلُ، كشريك الباري تعالى. وبالجملة، فكثيرٌ من المفاهيم ممتنعٌ بعضُها بالذات وبعضُها بالغير ووجوداتها معدومةٌ في الخارج بأسرها.

فإنّ ما ليس في الخارج ، سواء كان من شأنه أن يكون الخارجُ ظرفًا لنفسه أو لوجوده، فهو معدومٌ. فلا مجالَ للقولِ بأنّ المعدومَ ذاتٌ ثبت له العدم، كما أنّ الموجودَ ذاتٌ ثبت له الوجود، فكما أنّ الوجودَ ليس موجودًا بهذا المعنى فكذا ليس معدومًا، فإنّ الوجودَ موجودٌ بنفسه، فلا يمكنُ أن يعرضه وجودٌ.

وأمّا العدمُ فليس ذاتًا له. نعم العدمُ معدومٌ بنفسه، وموجودٌ في الذهن بوجود زائد على ذاته على ما ذهب إليه الجمهور. والحاصلُ أنّ ما ليس في الخارج إمّا عدمٌ، وإمّا معدومٌ، كما أنّ ما في الخارجِ إمّا وجودٌ وإمّا موجودٌ، والوجودُ الذي ليس في الخارج ليس عدمًا فهو معدومٌ.

قلت: بحول الله تعالى وقوّته إنّ التحقيقَ أنّ المفاهيمَ لا تكون هي هي إلّا بالوجود، وهو لا يكون إلا خارجيا، فالوجودُ لا يكونُ وجودًا إلّا في الخارج، كما أنّ الإنسانَ لا يكون إنسانًا إلا بالوجود الخارجي. فالوجودُ المعدومُ ليسَ وجودًا حتّى يتّصفَ بصفته. هذا مع أنّ العدم ليس شيئًا يتّصف به شيءٌ، فليس الوجود متّصفًا بالعدم في الخارج على مذهبنا.

وأمّا أنت فلا مناصَ لك من القولِ باتّصافِ الوجود الذهني بالعدم؛ لأنّك تقولُ أنّ حقيقة الوجود الذهني موجودٌ في الذهن، فكذلك حقيقة العدم الذهني، وعرض الثاني للأول في الذهن.

ومنها: أنّ مرجعَ هذا القول إلى تحقّقِ التناقض ووجود الممتنع، فإنّهم يقولون بثبوت الامتناع لشريك الباري تعالى مثلًا في الذهن، بل بتوقّفه على ثبوته في الذهن، حتّى أنّهم يستدلّون بذلك على مذهبهم من وجود الأشياء بحقائقها في الذهن.

بيانُ ذلك: أنّ الموجودَ في الذّهن على ذلك المذهب السّخيف حقيقةُ شريك الباري تعالى، فما في النفس متّصفـٌ بالشركة مع الباري تعالى حقيقةً، وشركتُه لله تعالى إنّما هي علّيتُهُ للأشياء مثله تعالى، مع أنّ كونَه كذلك محالٌ بالضرورة؛ لأنّه من العوارض.

والحاصلُ أنّ ذلك الموجودَ في النفس الذي هومن العوارض إن كان شريكا له تعالى لزم وجود الممتنع، وكون العرض واجبًا والحادث قديمًا، وتوقّف الامتناع على الوجود. وإن لم يكن كذلك لم يثبت الامتناع لشريك الباري بل ثبت لما هو ممكنٌ، وبطلانه ضروري. فتبينَ قولُهم أنّ ذلك الموجود شريك الباري وأنه ممتنعٌ، تناقضٌ واضحٌ.

بل نقول أنا نتصوّرُ العدمَ والاستحالة حتّى عدم الذهن واستحالته، وكذلك البياض والسواد وسائر الألوان، بل الأعراض بأجمعها والأضواء والجواهر، فالموجودُ في النفس الذي هو من الأعراض بالاتّفاق؛ لأنّه علم قد يكون عدمًا وقد يكون استحالة، بل هذا العارض قد يكون عدمًا للمعروض واستحالةً له.

فالذهنُ معروضٌ لعدمه واستحالته. وقد يكون ذلك العارض الذي هو العلم بياضًا وقد يكون سوادًا، وقد يكون إنسانًا وقد يكون جمادًا وقد يكونُ فلكا، وقد يكون إلهًا وقد يكون شريكا له، وقد يكون نجاسة على هذا المذهب حقيقةً.

ومنها: أنّ مذهبَهم يقتضي وجودَ الأشياء في الله تعالى؛ لأنّه لا ريب في أنّه عزّوجلّ كان عالماً باستحالةِ اجتماع النقيضين وبشريكه تعالى قبل أن يخلق ذهنًا ومدركا، فاتّصافُ الموضوعين بالاستحالة يستدعي وجودَهما، ولا ذهنَ حتّى يوجدان فيه، فلا بدَّ من وجودهما في علم الله تعالى، وعلمُهُ تعالى عينُ ذاته، فيلزمُ كونه تعالى عينَ المستحيلات والممكنات.

إن قلت: أنها موجودةٌ في العقل القديم المقدّس ويكفي احتمال وجوده، فلا يضرّنا كون أدلّته مدخولة لعدم دليل على امتناعه.

قلت: فيلزمُ كونه تعالى معلولًا للعقل لتوقّفه على تحقّق الموضوع في العقل، وهو يتوقّفُ على وجود العقل، والعلم عينه تعالى، فيتوقّفُ الذات على العقل، تعالى عما يقولون الظالمون علوًّا كبيرًا[1].

إن قلت: أنّ بعضَ هذه القضايا خارجيةٌ كقولنا: «الإنسان كلي» على ما حقّقناه، وبعضها ليست موجبة بل سالبة كقولنا: «شريك الباري مستحيلٌ»، فإنّ الاستحالةَ عدم

---

١. اقتباسٌ من الآية الشريفة: (سبحانه وتعالى عما يقولون علوًّا كبيرًا). الإسراء / ٤٣.

حتمي، كما أنّ الوجوب وجودٌ حتمي، والتعبير بالاقتضاء للعدم مرجعه إلى عدم الصلوح للوجود، وبعضها حقيقيةٌ، والحكم فيها على تقدير الوجود، وهو لا يستلزمُ ثبوتًا مع قطع النظر عن الوجود.

ولصاحب الأسفار[1] في المقام تطويل لا طائلَ تحته. قال:

«فصلٌ في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلّي. قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافًا لشرذمة من الظاهريين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلٍّ واحدٍ من الناس، وجودًا وظهورًا آخر عبّر عنه بالوجود الذهني الذي مَظهرُهُ بل مُظهِرُه المدارك العقلية والمشاعر الحسية.

تمهيدٌ: إنا قبلَ أن نخوضَ في إقامة الحجج على هذا المقصود، والكلام عليها وفيها، نمهّدُ لك مقدّمتين:

الأولى: أنّ للممكنات كما علمت ماهيةً ووجودًا، وستعلمُ بالبرهان ما قد نبّهناك عليه وكاد أن تكون من المذعنين له إن أخذت الفطانة بيدك، أنّ أثرَ الفاعل وما يترتّب عليه أولًا وبالذات ليس إلا نحوًا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل، لا لوجوبها وشدّة فعليتها، بل لفرط نقصانها وبطونها، وغاية ضعفها وكمونها.

والوجود وقد مرّت الإشارةُ إلى أنّه مما يتفاوتُ شدّةً وضعفًا وكمالًا ونقصانًا، وكلّما كان الوجودُ أقوى وأكملَ كانت الآثارُ المترتّبةُ عليه أكثرَ؛ إذ الوجودُ بذاته مبدأٌ للأثر، فقد يكون لماهيةٍ واحدة ومفهومٍ واحد أنحاءٌ من الوجود والظهور، وأطوارٌ من الكون والحصول، بعضُها أقوى من بعض، ويترتّب على بعضها من الآثار والخواصّ ما لا يترتّب عليه غيره،

فكما أنّ الجوهرَ معنى واحدٌ وماهيةٌ واحدة يوجد تارةً مستقلًا

---

۱. وهو صدرالمتألهين محمّد بن ابراهيم القوامي الشيرازى المعروف بملا صدرا المتوفي في أواخر العقد الخامس من القرن الحادي عشر.

بنفسه، مفارقًا عن المادة، متبرئًا عن الكون والفساد والتغير، فعالًا ثابتًا، كالعقولِ المفارقة على مراتبها، ويوجَدُ تارةً أخرى مفتقرًا إلى المادة، مقترنًا بها، منفعلًا عن غيره، متحرّكا وساكنًا وفاسدًا، كالصورة النوعية على تفاوت طبقاتها في الضّعف والفقر،

ويوجد طورًا آخر وجودًا أضعفَ من ذينك الصّنفين، حيث لا يكون فاعلًا ولا منفعلًا، ولا ثابتًا ولا متحرّكا ولا ساكنًا، كالصور التي يتوهّمها الإنسانُ من حيث كونها كذلك.

والثانية إنّ الله تعالى قد خلق النفسَ الإنسانية بحيث يكونُ لها اقتدار على إيجادِ صور الأشياء المجرّدة والمادية؛ لأنّها من سنخِ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكوتيون لهم اقتدارٌ على إبداعِ الصّور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونية القائمة بالموادّ.

وكلّ صورة صادرة عن الفاعل، فلها حصولٌ له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها. وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه ووصفًا له، بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية. كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلةٌ للباري حصولًا أشدَّ من حصولها لنفسها أو لقابلها، كما ستعلمُ في مباحث العلم، وليس قيامها به تعالى قيامًا حلوليًا ناعتيًا.

وكلّ صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادة بأي نحو كان، فهي مناط عالمية بذلك المجرّد بها، سواء كانت قائمة بذاته أو لا. ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له، سواء كانت الصّورة عينَ الشيء العالم فيكون حصولها حصوله،

كعلم النفس بذاتها أو غيره، فيكونُ حصولها إمّا فيه، وذلك إذا كان فاعلًا لها، فالحصول للشّيء المجرّد الذي هو عبارةٌ عن العالمية أعمّ من حصول نفسه، أو الحصول فيه، أو الحصول له.

فللنّفس الإنسانية في ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحرّكة والساكنة والعناصر والمركبات

وسائر الحقائق، يشاهدها بنفسِ حصولاتها لها لا بحصولات أخرى، وإلا ليتسلسلُ.

وذلك لأنّ الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الإنسانية مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله. فإنّه تعالى منزّهٌ عن المثل لا عن المثال، فخلق النفس مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا؛ لتكونَ معرفتُها مرقاةً لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدةً عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة مشبّهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء ويختارُ لما يريد.

إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفةُ الوجود والقوام؛ لكونها في مراتبِ النّزول ذاتَ وسائطِ بينها وبين بارئها، وكثرة الوسائط بينَ الشيء وينبوع الوجود يوجب وهنَ قوّته وضعفَ وجوده،

فلهذا ما يترتّبُ على النّفس ويوجدُ عنها من الأفعال والآثار الخاصّة يكون في غاية ضعفِ الوجود، بل وجود ما يوجدُ عنها بذاتها من الصّور العقلية والخيالية أظلالٌ وأشباحٌ للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، وإن كانت الماهية معه محفوظة في الوجودين، فلا يترتّبُ عليه الآثار المترتّبة عليه بحسب وجودها في الخارج.

اللّهمّ لبعضِ المتجرّدين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج، فإنّهم لشدّة اتّصالهم بعالم القدس ومحلّ الكرامة وكمال قوّتهم، يقدرون على إيجادِ أمور موجودةٍ في الخارج مترتّبةٍ عليها الآثار، وهذا الوجود للشيء الّذي لا يترتّبُ عليه الآثار، وهو الصّادرُ عن النّفسِ بحسب هذا النحوِ من الظّهور، يسمّى بالوجود الذّهني والظّلي، وذلك الآخر المترتّب عليه الآثار يسمّى بالوجود الخارجي والعيني.

ويؤيدُ ذلك ما قال الشّيخُ الجليلُ محىالدين العربي الأندلسي[1] في كتاب فصوص الحكم: بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّةِ خياله ما لا وجودَ له إلا فيها، وهذا هو الأمرُ التّامُّ لكلّ إنسان. والعارفُ يخلقُ بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة، ولكن لا يزالُ الهمّة تحفظه، ولا يؤدّها حفظ ما خلقه.

فمتى طرء على العارف غفلةٌ عن حفظ ما خلق، عَدَمَ ذلك المخلوقُ، إلا أن يكونَ العارفُ قد ضبط جميعَ الحضرات، وهو لا يعقلُ مطلقًا، بل لا بدَّ له من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بهمّته ما خلق وله هذه الإحاطة، ظهر لك الخلقُ بصورته في كلّ حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضًا. فإذا غفل العارف عن حضرة مّا أو حضرات، وهو شاهد حضرة مّا من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه، إنحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها؛ لأنّ الغفلةَ ما تعمُّ قطّ لا في العموم ولا في الخصوص.

وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهلُ الله يغارون على مثل هذا أن يظهرَ، قال: وهذه مسألة أخبرتُ عنها، وأنّه ما سطر أحدٌ في كتابه، لا أنا ولا غيري، إلا في هذا الكتاب، فهي يتيمةُ الدهر وفريدته، فإياك أن تغفل عنها،

فإنّ تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور، مثَلُها مثَلُ الكتاب الذي قال تعالى فيه: ﴿مَافَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[2]، فهو الجامعُ للواقع وغير الواقع، ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنًا في نفسه، فإنّ المتّقي اللهُ يجعل له فرقانًا. إنتهى (كلام صاحب الفصوص)[3].

---

١. أبوبكر محمد بن علي بن محمد بن عربى الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بمحيالدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٤٠ هجرية) . كان من أعلام التصوف وقدوة القائلين بوحدة الوجود. ولد في مرسية بالأندلس وانتقل إلي اشبيلية وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، واستقر في دمشق ومات فيها. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، ومن أهمها كتابه الكبير الفتوحات المكية في التصوف، وفصوص الحكم.

٢. الأنعام / ٣٨.

٣. مابين المعقوفتين من عندنا.

ولا شبهةَ في أنّه مما يؤيدُ ما كنّا بصدده تأييدًا عظيمًا، ويعين إعانة قوية، مع اشتماله على فرائد جمّة، ستقفُ على تحقيقِها وتفصيلها في مباحث النّفس إن شاء الله تعالى. فأتقن ما مهّدناه لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه»، إنتهى.[1]

وفيه للنّظر مواقعُ، منها: قولُهُ: «إن أثرَ الفاعلِ ...، إلخ».

فإنّك قد عرفتَ أنّ الماهيةَ عينُ الوجودِ، وإنما تغايرُ الفرد للماهية تغاير في الحيثية، فالجهةُ الجامعةُ بينَ الموجودات وكذا الفارق لهما درجاتٌ لا تمايز بينها بحسب التحقّق، وإنما التمايزُ في المراتب تمايزٌ تحليلي، ولا ينافي هذا كون الشدة والضعف خارجيين. فالماهيةُ والوجودُ كالجنس والفصل، إنّما تختلفُ أحكامها العقليةُ.

وأمّا الآثار الخارجيةُ فلا تختلفُ بحسب هذا الاختلاف، فالفعليةُ والتّأثيرُ لا تختلفُ بحسب هذا الاختلاف. ولا يمكنُ أن يقال أنّ أثرَ العلة هل هو الماهية أو الوجود، فإنّه أثرٌ خارجي لا يعقلُ أن يختلفَ بإختلاف الجهات. فلا معنى لأن يقال أنّ أثرَ العلّةِ هل هو الجنسُ أو الفصل.

وأمّا جعلُ الماهية ماهيةً، فهو أمرٌ آخر غير تعلّقِ الإيجاد بها، فإنّ مرجعَ قولِ الإشراقيين بكون الماهية مجعولة إلى أنّ أثرَ العلّة اتّصافُ الماهية بالوجود وصيرورتها موجودة. فلو لم نقل بتوقّف الماهية مع قطع النظر عن الوجود على الجعل؛ لإستحالة سلب الشيء عن نفسه حتّى حال العدم. فلنا أن نقولَ بأنّ المجعولَ في مرحلةِ الصّدور والإيجاد هو الماهية.

والتحقيقُ توقّفُ الماهية على الجعلِ زائدًا على توقّفِ الوجود عليه، وأنّ النزاعَ المنسوب إلى المشائيين والإشراقيين لفظي، ولا يعقلُ أن يكونَ معنويا على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

فإن أراد من ضعف الماهية وكونها ونقصانها وبطونها، ما حقّقناه من أنّها جهةٌ مشتركة بين أمور متّحدة بالذات مختلفة في بعضِ الذاتيات، كالأنواع المختلفة

---

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢، ص ٢٦٣– ٢٦٨.

بالفصول، أو بالتشخّص كالأفراد بنوع الحقيقي، فالنّقصُ والضّعفُ فيها علة للحاجة إلى الجعل، بل هو من أقوى البراهين على افتقار الممكن إلى العلّة،

فإنّ الوجودَ عبارةٌ عن خروجِ الماهية من الضّعفِ إلى الكمال، والنّقصانِ إلى الزيادة، فالفعلية في الإنّية المقدّرة لاحقةٌ لها، ولا معنى لجعلِ الماهية إلا توصيفها بالوجود وإخراجها من الليس إلى الأيس.

قال المحقّقُ الدوانّي [1] قدّس الله نفسه في بعض تعليقاته:

«إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجودُ البحتُ القائم بذاته، المعرّي في ذاته عن جميعِ القيود والاعتبارات، فهو إذن موجودٌ بذاته متشخّصٌ بذاته، عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، أعني بذلك:

أنّ مصداقَ الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا كثرةَ فيها بوجهٍ من الوجوه. ومعنى كون غيره موجودًا أنّه معروضٌ لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى أنّ الفاعلَ يجعله بحيث لو لاحَظَ العقلُ انتزع عنه الوجود، فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلافِ الأول».

ثم قال بعدَ كلام:

«وهذا المعنى العامّ المشترك فيه من المعقولات الثانية، وهو ليس عينًا بشيء منها حقيقة. نعم مصداقُ حمله على الواجبِ ذاتُه بذاته كما مَرَّ، ومصداق حمله على غيره ذاتُه من حيث هو مجعولُ الغير، فالمحمولُ في الجميع زائدٌ بحسب الذّهن.

إلّا أنّ الأمرَ الذي هو مبدءُ انتزاع المحمول، في الممكن ذاتُه من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاتُه بذاته. فإنّه كما سَبَقَ عندَهم وجود قائم بذاته، بحيثُ لو لاحَظَ العقلُ انتزع منه الوجود بخلاف غيره». إنتهى.

---

١. وهو جلال‌الدين محمد بن أسعد الصديقي الدوانّي الشيرازي. ولد في دوان (من بلاد كازرون) سنة ٨٣٠ وسكن شيراز، وولّى قضاء فارس وتوفي بها عام ٩١٨. له حاشية على شرح السيد شريف الجرجاني على مواقف الإيجي، وحاشية شرح الملا علي القوشجي على تجريد الطوسي، وشرح هياكل النور للسهروردي و...

وهذا صريحٌ في أنّ المرادَ بجعلِ الماهيةِ جعلُها، لا (أنّها)[1] منشأً لإنتزاعِ الوجود.

وقال السيدُ الداماد[2]، وهو ممّن اختارَ أنّ المجعولَ هو الماهية، في مقام الاستدلال:

«إنّه لما كان نفسُ قوامِ الماهية مصحِّحَ حملِ الوجود ومصداقَه، فأحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حملُ الوجود عليها من جهة ذاتها، وخرجت عن حدود بقعة الإمكان، وهو باطلٌ.

فإذن هي فاقرةٌ إلى فاعلها من حيث قوامها وتقرّرها، ومن حيث حمل الموجودية عليها، وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في اللّيس البسيط والسّلبِ الصّرف والقوّة المحضة، ويخرجها مبدعُها إلى التقرر والأيس بالجعل البسيط، يتبعه الوجودُ على اللّزوم بلا وسطِ جعلٍ مؤلّفٍ»، إنتهى.[3]

فهذا الكلامُ أيضًا صريحٌ في أنّ جعلَ الماهيةَ إخراجها إلى الأيس، وأنه لا ينفك عن الوجود. وهذا الرّجلُ يتبرّك بذكرِ هذا الكلام، ولم يتعقّل معناه، كما أنّه نَقَلَ الكلامَ المتقدّم عن المحقّق الدواني، ومع ذلك تعجّب منه؛ لزعمه أنّه مناقضٌ لمذهبه، وسيزدادُ اتّضاحًا، إن شاء الله تعالى.

فظهر أنّه لا منافاةَ بين احتياجِ الماهية إلى الجعل من حيث الوجود وانتزاعه عنها، كما هو مذهبُ كلّ من يقول بأنّها المجعولة، وبين عدم جعلها بالذات مع قطعِ النظر عن الوجودِ، كما ادّعاه وزعم أنّه مقصودُ المثبتين.

وكيف كان فضعفُ الماهية ونقصانُها برهانٌ على الافتقار إلى العلّة، والحاجة إلى الجعلِ لا مانعَ منه، وإن أرادَ به أنّها غيرُ قابلة لتعلّقِ الوجود بها من حيث إنّ الوجودَ هو الحقُّ والماهيةُ هي العين الثابتة، كما عليه سوفسطائية وزنادقة هذه الأمة المعروفين بالصوفيه، فسيظهرُ فساده بحول الله تعالى بما لا مزيدَ عليه.

---

١. مابين المعقوفتين من عندنا.

٢. الأمير برهانالدين السيد محمّدباقر بن السيد شمسالدين الحسيني الإسترآبادي الجرجاني الاصفهاني، الشهير بميرداماد والمعلم الثالث والعقل الحادىعشر، والمتخلص بإشراق.

٣. مصنّفات ميرداماد: ١١.

ومنها قولُهُ: «والوجودُ قد مَرّت الإشارةُ إلى أنّه ممّا يتفاوتُ بالشدّة والضّعف».

وفيه أنّ التفاوتَ بالشدّة والضّعف واختلاف الآثار باختلافهما من البديهيات، واختلاف الجواهر بحسب الاختلاف من حيث التجرّد والمادية أيضًا من الواضحات. وأمّا كونُ الوجود طورًا آخر بحيث لا يكون فاعلًا ولا منفعلًا، ولا ثابتًا ولا متحرّكا ولا ساكنًا، كالصّور التي يتوهّمها الإنسانُ، فهو من الأغلاطِ المضحكة؛ لما عرفت من أنّ توهّمَ الشيء بل العلم به ليس وجودًا لذلك الشيء، وإنما هو من أنحاء وجود العالِم، فهو كيفٌ يعرض للعالِم، لا وجودٌ يعرض للمعلوم لما حقّقناه.

ومن أجلى الواضحاتِ أنّ تعلّقَ العلمِ بشيء لا يغيرُ حالَ ذلك الشيء، وإنما ينتزعُ له وصف المعلومية، ومرجعه إلى اتّصافِ العالِم بهذه الصّفة. كالحبّ والبغض، فإنّ المحبوبَ والمبغوضَ لا يتغيّران بتغير حبِّ شخصٍ آخرٍ وبغضِه لهما.

أترى أنّ الإيمانَ والكفرَ يحدثان في الرّبّ تعالى صفة؟ كلّا ثمّ كلّا. فليس تعقّلُ الربّ تعالى وجودًا له في النفس، ولا معنى لصيرورة الواجبِ الخالقِ عرضًا للمخلوق جلّ ذكره، ولو باعتبار وجود آخر. بل لا معنى لكونِ العلم وجودًا لله تعالى أو شريكه، وقدرة النفس على إيجاد ربّه وشريكه، وجعلهما عرضًا له وتكيّفه بهما.

فهل يتوهّم ذو مُسكة أنّ ضعفَ الوجود يغيّر حقيقةَ الموجود، أو أنّ هذا يمكنُ أن يصير عذرًا للقائلين به، مع أنّ الماهيةَ و أصل ذات المعلوم يجب التحفّظ عليها في كلا الحالين؟ غاية الأمر أنّ عوارضَ الوجود الخارجي لا يترتّبُ عليه.

وأمّا الذاتياتُ فبقاء الذات بدونها سلبٌ للشيء عن نفسه، وليس هذا إلا كالأسد الفاقد للذّنب والرأس والبطن، فهل يعقلُ لكون النقش لجسم الأسد إلا اشتماله على أجزائه على ما هو عليه؟ فمع فقد جميع الأجزاء استحالَ كونُه نقشًا للأسد. فالصورةُ الحاصلةُ في النفس عرضٌ، لا يعقلُ توهّمُ كونه واجبَ الوجود، ومع ذلك يتوهّمُ هؤلاء المساكين أنّه هو بعينه، إلّا أنّ الآثارَ الخارجية لا تترتّبُ عليه لضعفِ وجوده. وبالجملة فهذا كلامٌ مشتملٌ على بديهي ومشهور فاسد، وتطويل مملٍّ، وكلماتٍ مزخرفة موجبة لغرور الجاهل.

ومنها قولُهُ: «والثانية هي أنّ الله تعالى قد خلق... إلخ».

فإنّه كلامٌ شعري، لا أصلَ له. فإنّ النفسَ الناطقة وإن كانت مجرّدةً، إلا أنّ التجرّدَ

لا يقتضي كونَها خالقةً للشيء، وليس تعقّله الأشياءَ إيجاداً لها، بل إنّما العلمُ عرضٌ يفاضُ من المبدأ تعالى على العالِم بعدَ استعداده بالنظر أو بالتزكية. وما زعمه من أنّ العلمَ بالنسبةِ إلى الخالقِ عبارةٌ عن حصول الشيء له من الأغلاط.

وأمّا الباري عزّ وجلّ فهو منزّهٌ عن العلم والجهل معًا، وعدم خفاء الأشياء عليه تعالى عينُ ذاته، ولا مناط إلا وجوب الوجود، فإنّه يكفي في تنزيهه[1] عن النّقائص ومنها الجهل.

وبالجملة فصدور الشيء عن الفاعل ليس من سنخ حصول الصّورة في العقل، فجعل مناط العالِمية أحدُ الأمور الثلاثة غلطٌ صرف، لا معنى له. نعم كونُ العلمِ بحضور المعلوم عندَ العالم أو بحصول صورته فيه له معنى، وأمّا حصوله له فليس قسمًا ثالثًا من العلم.

ثم إنّ ما نسجه من أنّ النفسَ مثالٌ لبارئها، وأنّه تعالى خلقها مثالًا له لتكونَ معرفتها مرقاتًا لمعرفته، وفرّع عليه أنّ علمَ النفس بالموجودات كعلم الباري تعالى لا أثرَ له، مع فساده في نفسه: فإنّه إن أراد أنّ خلقَها للأشياء فيها داخلٌ في عنوان الحصول للشيء لا الحصول فيه، فهو بديهي الفساد؛ ضرورةَ أنّ الوجودَ الذهني في الذهن، وإن اعترف بأنّه داخلٌ في عنوان الحصول في الشيء، فلا حاجةَ إلى هذا النّسج الذي هو أوهنُ من بيتِ العنكبوت.

ثمّ إنّ توهّمَ كثرة الوسائط بينَ الشيء وينبوع الوجود يوجبُ وهنَ قوّته وضعفَ وجوده، من سخائف الأوهام. فإنّ العقولَ العشرة والنفوسَ الفلكية على مذهب القائلين بها (لا تختلفُ قوّةً وضعفًا من هذه الجهة، مع أنّه يستلزمُ أن تكونَ نفسُ الفلك الأطلس أقوى من العقل الثالث وهكذا، فإنّ الفلك الأطلس في مرتبة العقل الثاني عندَ القائلين بها)[2]، وكان الرجلُ ينسجُ على منوال سوفسطائية الزنادقة، ولا خبرةَ له بالفلسفة على ما سيظهرُ إن شاء الله تعالى. ولهذا تشبّث بذيل محيالدين لإثباتِ مرامه، مع أنّه لا ربط له بكلامه.

فإنّه زعم أنّ ضعفَ الوجودِ الذهني إنّما هو لكونه مستنداً إلى النفس، وهي لبُعدها

---

١. في «ب»: «تنزّهه».

٢. مابين القوسين ليس في «ط».

عن المعدن بكثرة الوسائط لا تخلق إلا ما لا أثر له، وهذا غلطٌ اختصّ به. وأمّا محي‌الدّين فمقصودُهُ أنّ العارفَ ربّما يخلق شيئًا في الخارج بالهمّة، ولا ربطَ له بالوجودِ الذهني. فالرّجلُ حيث خلط الفلسفةَ بالتصوّفِ صارَ جاهلًا بالأمرين. وسيظهرُ التباينُ بين الطريقتين، وأنّ ماتصدّى له من التطبيق ناشٍ عن جهله بكلّ من المسلكين، وإنّما همُّه تزيين الكلام الموجب لغرور العوامّ.

أمّا ما زعمه من أنّ عدمَ ترتّب الأثر على هذا النحو من الوجود المسمّى عندَ أهله بالوجود الظلّي، فهو مستندٌ إلى سنخِ الوجود، وإن كان الموجد في غاية القوّة والقرب من ربّه. فإنّ العقولَ أيضًا يوجَدُ الأشياءُ فيها بالعلم عندَ القائلين به، مع أنّه لا أثرَ له. بل الباري تعالى علمُه بالأشياء عندَ الصّوفية منشأ لثبوتها لا لوجودها، ولا أثر للأعيان الثابتة قبلَ إشراق الوجود عليها في الخارج، مع أنّها معلومةٌ لله جلّ ذكرُهُ.

والحاصلُ أنّ العلمَ ليس صالحًا ليترتّب[١] الأثر على المعلوم لأجله، وإن كان نحوًا من الوجود للمعلوم بزعم الجماعة، وإن كان العالِمُ في غاية القوّة والقرب من ربّه، كالعقل الأوّل[٢] بزعمهم، فما نسجه غلطٌ في غلط في غلط[٣].

وأمّا ما زعمه صاحبُ الفصوص من أنّه أنّ ما نسجه يتيمة الدهر، فلا يعرفُهُ إلّا من كان مثلُه وعلى طريقته، من أنّ العِجلَ ربٌّ أمَر موسى عليه‌السلام بعبادته في الألواح، وأنّ نوحَ عليه‌السلام كان يأمرُ بعبادة الأوثان، وإنما كان يمنعُ من التخصيص، وأنّ عبادةَ عيسى عليه‌السلام والقولَ بأنّه الله تعالى هو الحقُّ، وأنّه رأى في مكاشفاته[٤] أنّ الهوى أعظم مجلى للرّبّ، وأنّ عبيدَه حافّين حوله، وأنّ إتّباعَ الهوى أدخلُ في القرب من الله تعالى من إتّباعِ الأنبياء عليهم‌السلام،

إلى غير ذلك من الهفوات والكفريات الّتي لا تصدُرُ إلّا من أولياء الشيطان الذين يوحى إليهم، زخرف القول غرورًا. والعجبُ من الرجل في تعظيمه هذا الزنديقَ مع أنّ هفواته بمرأى منه، لكن بعدَ ما كان من أشياعه وحزبه، فلا مجالَ للتّعجّب.

---

١. في «ب»: «للترتّب».
٢. «الأوّل» ليس في «ط».
٣. «في غلط» ليس في «ط».
٤. في «ط»: «مكاشفة».

وقال في الشواهد الربوبية:

«الإشراقُ الثالثُ: في الإشارة إلى أصلٍ يرتفعُ به كثيرٌ من الشُبه الواردة في الوجود الذهني، وهو أنّ الله سبحانه خلق النفسَ الإنسانيةَ بحيث يكون لها اقتداءٌ على إيجاد صور الأشياء في عالمها؛ لأنَّها من سنخ الملكوت وعالَم القدرة، والمانع من التأثير العيني غلبة أحكام التجسّم، وتضاعف جهات الإمكان، وحيثيات الاعدام والملكات لصحبة المادة وعلايقها.

كلّ صورة صدرت عن الفاعل الغالب، عليه أحكام الوجوب والتجرد والغنى، يكون لها حصولٌ تعلقي بذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيين. وأمّا الفاعلُ في اصطلاح الطّبيعيين، فكلُّ مبدأِ حركةٍ، ولو على سبيل الإعداد، كالبنّاء في بنائه والنجار في نجره، وهما بالقابل أشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان، وإنما فاعليتُهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشآنه في باطنهما من تصوير البيت والسرير وأمثالهما.

فالنفس خُلقت وأُبدعت مثالًا للباري جلّ اسمُه، ذاتًا وصفةً وفعلًا، مع التفاوت بين المثال والحقيقة. فللنّفس في ذاتها عالَمٌ خاصٌ، ومملكةٌ شبيهة بمملكة بارئها، مشتملةٌ على أمثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادية، وأصناف الأجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة.

وسائر الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم الحضوري والشهود الإشراقي، لا بعلم آخر حصولي. والناس لفي غفلة وذهول عن عالم القلب وعجايب فطرة الإنسان وعالم ملكوته، لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات والأعراض الحسية الحيوانية، ونسيانهم أمرَ الآخرة والرجوع إلى الله وعرفانه. ﴿نَسُوا اللّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1].

---

١. الحشر / ١٩.

فإذن وجود صور الأشياء للنفس وظهورها على هذا النحو الذي لا يظهر أثرها في الحسّ الظاهر غالبًا، يقال له الوجود الذهني والظهور المثالي. فاحفظ بهذا كي ينفعك في دفع الإشكالات الواردة في حصول الأشياء في النفس، من لزوم صيرورة النفس عندَ تصوّر الحركة والحرارة والبرودة والكثرة والكفر، متحرّكةً حارّةً باردةً كثيرةً كافرة. وكذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلبِ والإيجاب، والمتضادّين كالسّواد والبياض، في موضوعٍ واحدٍ، وكلّما هو من هذا القبيل». إنتهى[١].

وهذا صريحٌ في أنّ مقصودَه مما نقلناه من أسفاره: أنّ النفس تخلقُ في مملكته مثالًا لكلّ شيء، فحضورُ المثال الذي هو مخلوقُها عندَها هوالعلمُ به، والعلمُ بالشيء إنّما هو بحضورِ صورته عندَه. وهذا ليس بعروض المثال على النّفسِ، بل هو أمرٌ قائمٌ بذاته، كما هو الحالُ في الأشياء بالنسبةِ إلى الباري تعالى وعزّ اسمه.

وفسادُهُ أظهرُ من أن يبيّن، فهل للنّفسِ مملكةٌ سوى نفسها، أو أنّ للإنسانِ نشأةٌ غيرَ نفسه وبدنه. ولعمري إنّ هذا ليس كلامَ من يملك عقله، وأي معنى لإيجاد النّفسِ مثالًا للأفلاك وغيرها، لا فيها؟ وأي معنى لإيجادِ العدمِ وشريك الباري تعالى واجتماع النقيضين؟ وأي (معنى)[٢] لاتّصاف المثال بالكلية مع أنّه جزئي حقيقيٌّ؟

وبالجملة فهذا غلطٌ، ولا يندفعُ به الإشكالات على تقدير صحّته، ولا بأسَ بتوضيحِ مراد إمامه صاحب الفصوص، حتّى يظهر أنّه أجنبي عمّا نحن بصدده.

قال في فصّ حكمة حقّية في كلمة إسحاقية:

«بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خيالية ما لا وجودَ له إلا فيها، وهذا هو الأمرُ العامُّ، والعارف يخلقُ بهمّته ما يكون له وجودٌ من خارج محلّ الهمّة».

وقال القيصريّ[٣] في شرحه:

---

١. الشواهد الربوبية: ص ٢٥– ٢٦.

٢. مابين المعقوفتين من عندنا.

٣. شرفالدين داود بن محمود بن محمد القَيْصَري الرومي (ت. ٧٥١)، تعلّم بالقيصرية وأقام بضع سنوات في مصر، ثم عاد إلى بلده. أخذ التصوف عن عبدالرزاق الكاشاني. ومن آثاره: «*مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم*»، و«*شرح القصيدة التائية الخمرية لابن الفارض*»، و«*رسالة في أحوال الخضر*»، و«*نهاية البيان ودراية الزمان*».

«لما كان كلامُهُ في العالَم المثاليِ، وهو كما مرّ في المقدّمات، ينقسمُ إلى مطلق ومقيد. والمقيدُ هو الخيال الإنساني، وهو قد يتأثّرُ من العقول السماوية والنفوس الناطقة المدركة للمعاني الكلية والجزئية، فتظهر فيه صورةٌ مناسبة لتلك المعاني.

وقد يتأثّر من القوى الوهمية المدركة الجزئية فقط، فتظهر فيه صورة تناسبها. والثاني قد يكون بسبب سوء مزاج الدّماغ، وقد يكون بحسب توجّه النّفس بالقوة الوهمية، أي إيجاد صورة من الصور، كم يتخيلُ صورةَ محبوبِه الغائبِ عنه تخيلًا قويا، فيظهرُ صورته في خياله، فيشاهده.

وهذا أمرٌ عامٌ يقدرُ على ذلك العارفُ بالحقائق وغيرُه من العوام، ذكر الشيخُ هنا هذا المعنى، ونبّه أنّ العارفَ يخلقُ بهمته، أي بتوجهه وقصده بقوته الروحانية، صورًا خارجةً عن الخيال موجودةً في الأعيان الخارجية. كما هو مشهورٌ من البدلاء بأنّهم يحضرون به في آنٍ واحدٍ أماكنَ مختلفةً، ويقضون حوائجَ عبادِ الله.

فالمرادُ بالعارف هنا الكاملُ المتصرّفُ في الوجود، لا الذي يعرف الحقائق وصورَها ولا تصرّف له. و إنّما قال: «ما يكون له وجودٌ من خارج محل الهمة»، أي: خارج الخيال الذي لنفسه، إحترازًا عن أصحاب السيمياء والشعبذة فإنّهم يظهرون صورًا خارجةً من خيالاتهم، لكن ليست خارجةً من مقام الخيال؛ لظهورها في خيالات الحاضرين بتصرّفهم فيها. والعارفُ المتمكنُ في التصرف بهمته، يخلق ما يخلق في عالَم الشهادة، قائمًا بنفسه كباقي الموجودات العينية»[1]. إنتهى محلّ الحاجة.

وهذا الكلامُ صريحٌ في أنّ المخلوقَ في خارج الخيال وفي عالم الشّهادة، وأين الخلقُ بالهمّة على هذه الكيفية من العلم والوجود الذّهني. فظهر أنّ هذا الرجلَ لا يعرفُ نصوصَ الفصوص، فكيف يعقلُ أسرارَ كلماتِ الفلاسفة والرموز!

---

١. شرح فصوص الحكم للقيصري: ص ٦٣١- ٦٣٢.

فحاصلُ كلامهم أنّ الخلقَ بالوهم الذي لا وجودَ له في الخارج يعمّ الكاملَ وغيرَه. وأمّا الخلقُ بالهمة، أي بالقصد، فهو مما اختصّ به الكاملُ، وهو موجودٌ في الخارج. ولهذا فرّع عليه الشارحُ الحضورَ في أماكنَ متعدّدةٍ في آن واحد، وقضاء حوائج خلق الله تعالى.

ومن المعلومِ أنّ حضورَ شخصٍ واحدٍ في أماكن متعددة ليس صورةً علميةً للعارف، وإنما يزعمون أنّه بإرادته يخلق أبدانًا مثاليةً، وتتعلّق نفسُه بها، فيحضر لكلّ بدل منها في مكان خاصٍّ، وبدنُه العنصري يبقى في مكانه، وأين هذا من الوجود الذّهني؟

هذه جملةُ الكلام في هذه المسألة التي فرّعوا عليها جمًّا غفيرًا من مقاصدهم، وتبين أنّه من الأغلاط.

ومما ظهر مما حقّقناه وجودُ الكلّي الطبيعي في الخارج، فإنّ الماهيةَ ليست إلا مرتبة من الفرد وذاتِه وحقيقته، فالفردُ ليس إلا الماهية الموجودة، كما أنّ الماهيةَ عبارةٌ عن الفرد المنسلخ عنه الوجود، فالموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود.

فهل يتأمّلُ عاقلٌ أنّ أفرادَ الكلّي أفرادٌ له في الخارج، بمعنى صدقه عليها فيه! فزيدٌ مثلًا إنسانٌ في الخارج، ولا معنى لوجود الطّبيعي في الخارج إلا ذلك. فتوهّم أنّه ليس في الخارج كتوهّمِ أنّه في الخارج من غير أنّه فردًا، فكلاهما يكشفان عن حمقِ المتوهّم.

فكما أنّ الوجودَ لا ينفك عن التشخّصِ، ولا يعقلُ كون الشيء موجودًا حال البقاء على العموم، فكذا لا يعقلُ وجودُ ممكن من غير أن يكونَ له ذاتٌ، فالذاتُ موجودةٌ، فكلٌّ من الأمرين من البديهيات الأولية.

وتوهّم أنّ الموجودَ هو الفرد لا الماهية غلطٌ ناشٍ عن عدمِ تعقّلِ أنّ الفردَ عبارةٌ عن الماهية الموجودة، ولا يعقلُ لحوق الوجود للوجود، فالموجودُ هو الماهية. وكذا توهّم الانتزاع، وأنّه مقابلٌ للقول بوجود الطبيعي في الخارج ناشٍ عن الجهل بالفلسفة، وعدم تعقّل حقيقة الانتزاع والأصالة، والاقتصار على ما قرع سمعه من المفردات.

فإنّ التحليلَ مرحلةٌ، والانتزاع مرحلة أخرى، فالإنسانُ حقيقة زيدٌ مثلًا، وماهيته المتّصفة بالوجود. فبالتحليلِ تفترقُ ماهيةُ الشيء عن وجوده، وإلا فتفكيك الشيء عن نفسه ضرورية الاستحالة، والانتزاعُ أمرٌ متولّدٌ من نسبة أمر إلى آخر، كالفوقية والأبوّة ونظائرهما.

ومن أعجب الأمور جعلُ هذه مسألة علمية ذات أقوال، ولا عجَبَ[١] من المقلّدين المقتصرين[٢] على ضبط عبائرِ أهلِ الصّنايع. فإنّ التعقّلَ من غير إعمال النظر، كما هو دأبُ أغلب المشبّهين بالعلماء محالٌ.

وظهر مما حقّقناه أيضًا أنّ النزاعَ في أنّ المجعولَ أوّلًا في مرحلة النسبةِ إلى العلّة، هل هو الوجود أو الماهية، غيرُ معقول. وأنّه أيضًا كالمسألتين السابقتين في أنّ توهّمه ناشٍ عن الجهل وعدم التعقّل.

xxxxxxxxxx

إلى هنا وجد في المخطوطات الموجودة عندنا، والظاهر أنّ المؤلف لم يوفق لإتمام الرسالة. لأنّ الكاتبون لها كتبوا في آخر إستنساخهم هكذا:

في «ب»: «إلى هنا جفّ القلم».

وفي «ط»: «إلى هنا ظهر من قلمه الشريف أعلى مقامه، ورفع في الخلد أعلامه. حرّره العبدُ العاصي لربّه المبرّأ من الشرك الجلي والخفي حسين الكروسى غفر الله ذنوبه وذنوب والديه، بمحمّد وآله الطاهرين. ١٦ صيام ١٣٤١».

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

---

١. في «ب»: «والأعجب».

٢. في «ط»: «المفتقرين».

رسالة فی مسألة الغناء

من تأليفات

الشيخ محمّد هادي الطهراني النجفی رحمه الله

مقدمه

رساله پیش رو همانطور که از نامش پیداست در صدد طرحِ موضوعِ فقهي غناء و بررسی حکم شرعی آن است. أمّا مؤلّفِ پیش از آنکه به طرح و تحلیل و بررسی بحثِ فقهی غنا بپردازد، در پی ارائه تعاریفی از شیخ الرئیس ابوعلی سینا و امام فخر رازی در باب صوت و ماهیت آن، مباحثی را پیرامون وجود ذهنی مطرح کرده، که به ظاهر خارج از موضوعِ فقهي مذکور است، چنانچه مؤلّف نیز در ابتداء بحثِ وجود ذهنی در این رساله می‌گوید:

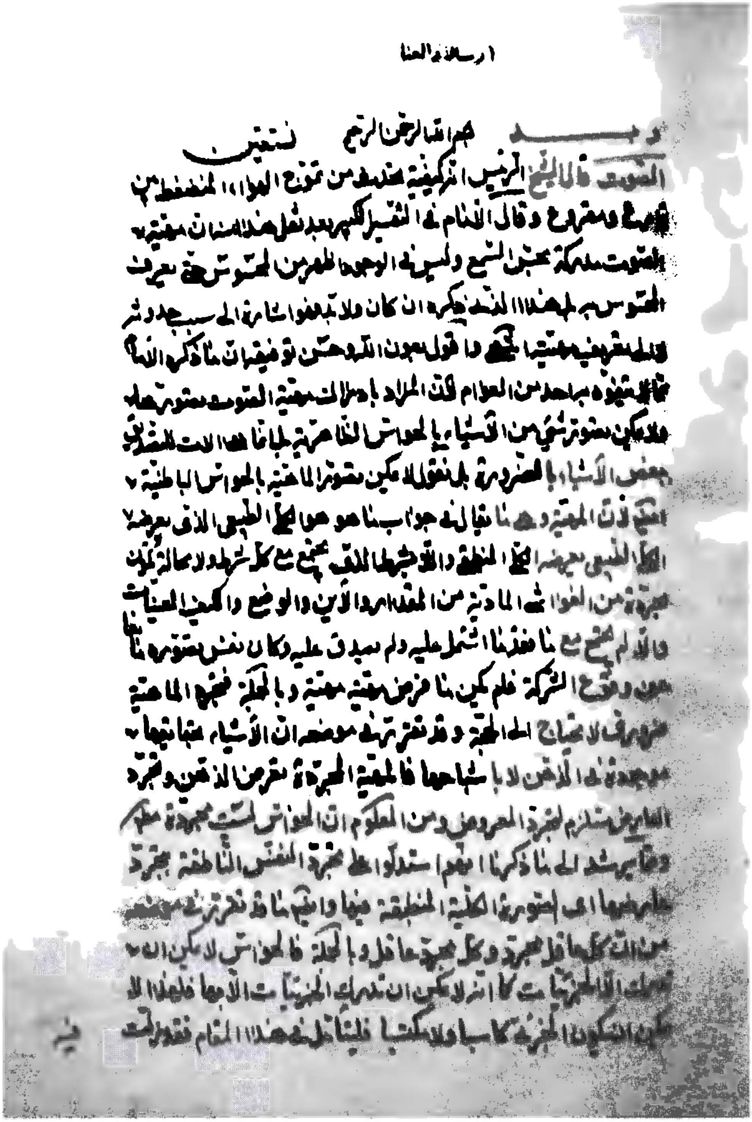
«ونقولُ إيضاحًا للمرام، وإن كان خروجًا عمّا فيه البحث، أمّا ما ذكرنا من أنّ الأشياءَ بحقائقها موجودة في الذهن...».

بنابراین «رسالة في الغناء» مشتمل بر دو بخش می‌باشد. بخش اول: پیرامون بحث وجود ذهنی است که از جمله مباحث مطرح شده در کتب کلامی بوده و در این رساله به صورت استطرادی به آن پرداخته شده است. بخش دوم پیرامون حکم فقهی غناء است، و مؤلّف در این بخش ابتدا به تعریف لغوی غناء و کلماتی که مرتبط بدان هستند (مانند: سماع – ترنیم - لحن و...) می‌پردازد، سپس حکم فقهی غنا را بررسی و در پایان نیز به روایاتی که در این باب آمده اشاره می‌کند.

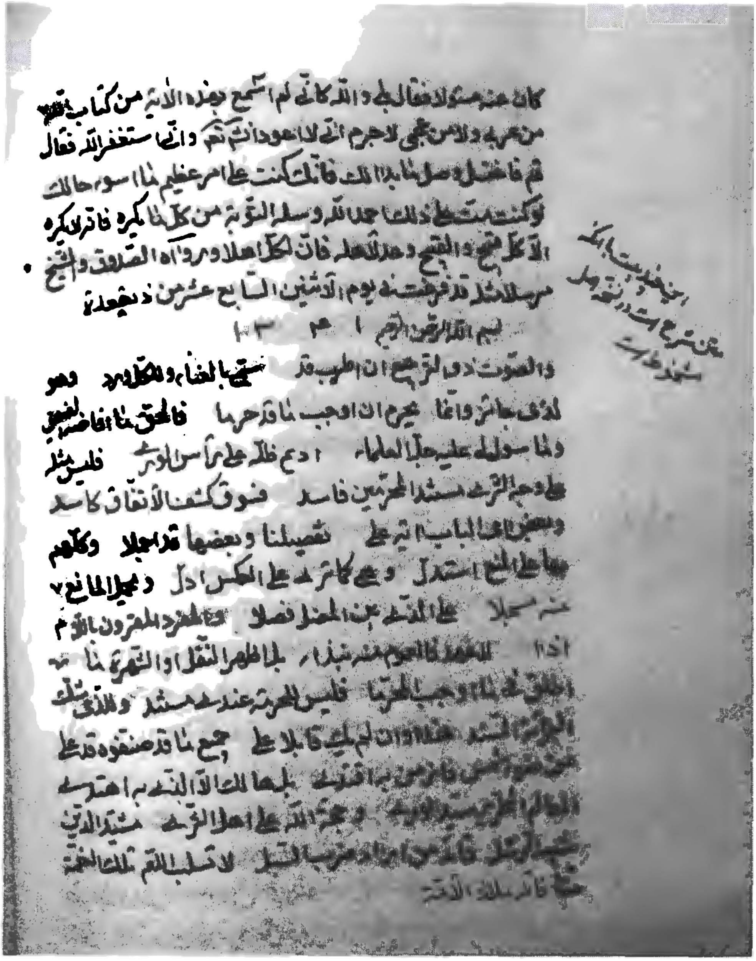
پیش از این قسمتهای فقهی این رساله، یعنی صفحه نخست از بخش اول و معظم بخش دوم تا ابتدای قسمتی که مؤلف به نقل روایات در باب غناء می‌پردازد، چاپ شده است. (این قسمت در جلد دوم از مجموعه رسائل "غناء، موسیقی"، به تحقیق یعقوب‌علی برجی و غلامرضا نقی و بر اساس نسخه کتابخانه ملك به طبع رسیده)

از آنجا که این رساله به صورت کامل چاپ نشده و از طرفی بخش عمده‌ای از آن را نیز مبحثِ وجود ذهنی در بر می‌گیرد، بر آن شدیم که مجددا این رساله را به صورت کامل تحقیق و در ادامه این مجموعه بیاوریم.

تصحیح و تحقیق این رساله بر اساس نسخه دیگری، که توسط شیخ حسین گروسی (از شاگردان مؤلف) و در سال (۱۳۴۱ ه.ق.) کتابت شده، صورت پذیرفته. این نسخه در کتابخانه شخصی حجةالاسلام و المسلمین طبسی حائری در قم محفوظ است و بنا به تصریح ناسخ از نسخه اصل استنساخ گردیده. همچنین قسمتهایی از این رساله که برای اولین بار در مجموعه "غناء، موسیقی" چاپ شده بود نیز، با مخطوطه فوق الذکر مقابله گشته و به اختلافات آن با علامت «المطبوعة» اشاره شده. در مورد روایات هم به منبع و مصدری که مؤلف از آن نقل نموده رجوع و اصل روایت منقوله را با مصادر حدیثی مقابله و تصحیح نموده‌ایم.


بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

صفحه نخست از نسخه «ط»



صفحه پایانی نسخه «ط»

رسالة في مسألة الغناء

بسم الله الرّحمن الرّحيم، وبه نستعين

الصوتُ قال الشيخ الرئيس: «إنّه كيفيةٌ تحدث من تموّج الهواء المنضغط بينَ قارعٍ ومقروعٍ»[1].

وقالَ الإمامُ[2] في التفسير الكبير بعدَ نقل هذا منه:

«أنّ مهية الصّوت مدركةٌ بحسّ السّمعِ، وليس في الوجود أظهر من المحسوسِ حتّى يعرف المحسوس به، بل هذا الذي ذكره إن كان ولا بدّ فهو إشارةٌ إلى سبب حدوثه، لا إلى تعريفِ ماهيته»[3]. إنتهى.

وأقولُ بعونِ الله وحسن توفيقه أنّ ما ذكره الإمامُ ممّا لا يتفوّهُ به أحدٌ من العوامّ؛ لأنّ المرادَ بإدراك مهية الصّوت تصوّرها، ولا يمكنُ تصوّر شيء من الأشياء بالحواسّ الظّاهرية، بل إنّما هي آلاتٌ للتّصديق ببعض الأشياء بالضّرورة، بل نقولُ:

لا يمكنُ تصوّر المهية بالحواسّ الباطنية أيضًا؛ لأنّ المهيةَ، وهي ما يقالُ في جواب

---

١. الشفاء، الطبيعيات: ص ٣٠٥.

٢. الامام محمد بن عمر التيمي البكري الشافعي المعروف بفخرالدين الرازى الطبرستاني أو ابن خطيب الرى ولقب بشيخ الإسلام. عالم موسوعى ولد في ٥٤٣ في الريّ ورحل إلى خوارزم وماوراء النهر وخراسان. أقبل الناس على كتبه يدرّسونها وكان يرد على الفلاسفة والمعتزلة. له تصانيف كثيرة ومفيدة في كل فن، من أهمها: التفسير الكبير الذي سماه "*مفاتيح الغيب*"، وله "*المحصول*" في علم الأصول، و"*المطالب العالية*" في علم الكلام، و"*نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز*" في البلاغة، و"*الأربعين في أصول الدين*". توفي الرازي في مدينة هراة سنة ٦٠٦ هـ.

٣. مفاتيح الغيب: ج ١ ص ٢٩.

ما هو؟، هو الكلّي الطبيعي يعرضُهُ الكلّي المنطقي، واللّا بشرط الذي يجتمعُ مع كلّ شرط، ولا محالة تكونُ مجرّدةً من الغواشي المادية؛ من المقدار والأين والوضع والكيف والمعينات، وإلا لم يجتمع مع ما فقد ما اشتمل عليه، ولم يصدق عليه، وكان نفسُ تصوّره مانعًا عن وقوعِ الشّركة، فلم يكن ما فرض مهية ماهية.

وبالجملة فتجرّدُ المهية ضروري لا يحتاجُ إلى الحجّة[1]، وقد تقرّرَ في موضعه أنّ الأشياءَ بحقائقها موجودةٌ في الذّهن، لا بأشباحها. فالمهيةُ المجرّدةُ تعرضُ الذّهن، وتجرّدُ العارض مستلزمٌ لتجرّد المعروض، ومن المعلومِ أنّ الحواسَّ ليست مجرّدة مطلقًا. ومما يرشدُ إلى ما ذكرنا أنّهم استدلّوا على تجرّد النّفس الناطقة بتجرّدِ عارضها، أي الصورة الكلية المنطبعة[2] فيها. وأيضًا ما قد تقرّر في موضعه من أنّ كلَّ عاقلٍ مجرّد، وكلّ مجرّد عاقل.

وبالجملة فالحواسُّ لا يمكنُ أن تدرك إلا الجزئيات، كما أنّه لا يمكنُ أن تدرك الجزئيات إلا بها؛ فلهذا لا يمكن أن يكونَ الجزئي كاسبًا ولا مكتسبًا، فليتأمّل في هذا المقام، فقد زلّت فيه أقدامُ الأعلام، وعلى الله التوكلُ وبه الاعتصامُ.

ونقولُ إيضاحًا للمرام وإن كان خروجًا عمّا فيه البحث، أمّا ما ذكرنا من أنّ الأشياءَ بحقائقها موجودةٌ في الذهن لا بأشباحها، فتوضيحُهُ[3] أنّهم اختلفوا في أنّ الأشياءَ هل هِي بحقائِقِها موجودةٌ في النّفس، وأنّ الموجودَ الذهني هو الموجودُ الخارجي بعينه، وإنّما الفرقُ بأنّ الشيءَ بوجوده الخارجي الذي يرادفه الوجودُ العيني والوجودُ الأصيل يكون بحيثُ يصحُّ أن يترتّبَ عليه آثاره ولوازمه، ويكونُ الشيء بهذا الاعتبار حقيقةً من الحقائق، وذاتًا من الذوات.

فالنّارُ مثلًا بوجودها الخارجي تصيرُ بحيثُ تترتّبُ عليها الإضائةُ والإحراقُ بخلافِ الوجودِ الذّهني الّذي يرادِفُهُ الظّلّي والوجود الغير الأصيل، فإنّ الشّيءَ وإن كان به ذا

---

١. إلى هنا موجودٌ في المطبوعة وما بعده إلى نقل أقوال اللغويين في معنى «الترجيع» لم يرد في المطبوعة.

٢. في المخطوطة: المنطبقة.

٣. من هنا إلى مبحث نقل أقوال اللغويين، توجد مشابهات كثيرة في الفظ والمعنى، بين ما كتبت هنا وما كتبه المصنف نفسه في أواخر رسالته في إتحاد الماهية والوجود، وإن كان بينهما فروق عديدة من الإجمال والتفصيل والحذف والإضافة (والتي منعنا من تصوّر إتحاد المطلبين).

تحقّق وكون مّا، إلّا أنّه لا تترتّبُ عليه آثارُهُ ولوازمُهُ. أم لا، بل الموجودُ في الأذهان إنّما هي الصّورُ والأشباح.

قال شارح المواقف[1]:

«لا شبهةَ في أنّ النارَ مثلًا [لها وجود][2] تظهرُ منها أحكامُها، وتصدرُ عنها آثارُها من الإضاءة والإحراق وغيرهما. وهذا الوجودُ يسمّى وجودًا عينيا وخارجيا وأصيلًا، وهذا ممّا لا نزاعَ فيه. إنّما النّزاعُ في أنّ النارَ هل لها سوى ذلك الوجودِ وجودٌ آخر لا يترتّبُ عليها الأحكامُ والآثارُ أو لا؟ وهذا الوجودُ يسمّى وجودًا ذهنيا وظلّيا وغيرَ أصيل.

وعلى هذا يكونُ الموجودُ في الذهن نفسَ المهية التي توصفُ بالوجودِ الخارجي، والاختلافُ بينهما بالوجود دونَ المهية. ولهذا قال بعضُ الفضلاء: الأشياءُ في الخارج أعيانٌ، وفي الذهنِ صورٌ. فقد تحقّق محلّ النزاعِ بحيثُ لا مريةَ فيه، ويوافقه كلامُ المثبت والنافي، كما ستطّلعُ عليه، فلا عبرةَ بما قيلَ من أنّ تحريرَه عسير جدًا»[3]. إنتهى.

واستدلّ مثبتوا الوجودِ الذّهني بوجوهٍ، الأوّلُ: أنّ من المفهوماتِ ما هو كلي، أي: متّصفٌ بالكلّية التي هي صفة ثبوتيةٌ، فلا بدّ أن يكونَ الموصوفُ بها موجودًا، وليس في الخارج وهو متشخّصٌ، ففي الذّهن. هكذا عن المواقف. ولما أورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية، بل هي سلبية؛ لأنّها عدمُ المنع من فرضِ الشّركة، قرّره شارح المقاصد[4] بأنّ الكلّي مفهومٌ، وكلّ مفهوم ثابتٌ ضرورة تميزه عندَ العقل، فالكلي ثابتٌ، وليس في الخارج؛ لأنّ كلّ ما هو في الخارج فهو شخصٌ، فيكونُ في الذّهن[5]. إنتهى.

وأقولُ بعونِ الله ومشيته وحسن توفيقه: أنّ في كلٍّ من التقريرين والاعتراض نظرًا.
أمّا فيما عن المواقف فمن وجوهٍ.

---

١. المواقف للقاضي عضدالدين الإيجي وشارحه المير السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني.

٢. أثبتناها من المصدر.

٣. شرح المواقف: ج ٢، ص ١٨٤.

٤. وهو سعدالدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني.

٥. أنظره مع اختلاف يسير في اللفظ في شوارق الإلهام للمولى عبدالرزاق الفياض اللاهيجي: ج ١، ص ٢٠٧.

أمّا أولًا فلأنّ قولَهُ: «فلابدَّ أن يكونَ الموصوفُ بها موجودًا»، منقوضٌ بمثلِ قولنا: «العنقاء طائرٌ»، ممّا حكم فيه على موضوع معدوم بعَرَضٍ من العوارض الخارجية. فإنّ وجوبَ وجودِ الموضوع في القضية الموجبة إنّما هو لأنّ ثبوتَ الشيءِ فرعٌ على ثبوت المثبت له. ومن المعلوم أنّ ثبوتَ المثبت له إنّما ينفعُ في ثبوت الثابت، وإنّما هو الخارجُ، وظرف ثبوت المثبت له هو الذهن. وكذا قولنا: «الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ» قضيةٌ موجبةٌ لا يشترطُ في صحّته وجودٌ في الخارج، والحالُ أنّ الإنسانَ ليس حيوانًا ولا ناطقًا في الذّهن بالضّرورة. وسيأتي لهذا مزيدُ تحقيقٍ إن شاء الله تعالى.

وأمّا ثانيا فلأنّه إن أرادَ بقوله: «وليسَ في الخارج» أنّ الموصوفَ بالكلية -وهو الكلّي الطبيعيُّ- ليس في الخارج أصلًا، فهو خلافُ ما هو الحقُّ وعليه المحقّقون، مَعَ أنّه لا يساعدُ عليه دليله. فإنّ تشخّصَ ما في الخارج من الأفراد لا دلالة له على عدم وجود الكلّي الطبيعي في ضمنها؛ ضرورةَ أنّ اللّا بشرط يجتمعُ مع كلِّ شرطٍ. مع أنّه لو كان كذلك لكفى في إبطال القول بوجودِ الكلّي وجودُ أفراده في الخارج.

وأيضًا لو كان مرادُهُ نفي الكلّي الطّبيعي في الخارج هكذا، فلا وجهَ لتخصيصِ الكلّية حينئذٍ بالاستدلال، بل المناسبُ أن يجعله مثالًا للوصفِ الثّبوتي الّذي لا وجودَ لموضوعه في الخارجِ. و إن أرادَ أنّه بوصفِ المعروضية لهذا العارض لا وجودَ له في الخارج، وبعبارة أخرى: العارضُ لا يعرضُهُ في الخارج، فلا اختصاصَ له بهذا الوصفِ أيضًا، بل هذا هو الحالُ في جميعِ المعقولات الثانية.

فإن قلتَ: أنّ الفرقَ بينه وبينَ سائر المعقولات الثانية أنّ الخارجَ بالنسبة إلى هذا ليس ظرفًا لشيء من العروض والاتّصاف بخلاف مثلِ الفوقية، فإنّ الخارجَ بالنسبةِ إليه، وإن لم يكن ظرفًا للعروضِ إلا أنّه ظرفٌ للاتّصافِ، فإنّ السماءَ متّصفٌ بالفوقية في الخارج؛ لأنّ كلَّ موجودٍ في الخارج متشخّصٌ.

قال بعضُ الأفاضل:

العوارضُ على ثلاثةِ أقسامٍ، عارضٌ يكونُ الخارجُ ظرفًا لوجوده، كالسوادِ؛ وعارضٌ لا يكونُ الخارجُ ظرفًا لوجوده، ولكن يكونُ ظرفًا لنفسه، كالوجودِ؛ وعارضٌ لا يكون الخارج ظرفًا لوجوده ولا لنفسه، كالكلية. والأولُ يكونُ الخارجُ ظرفًا للاتّصاف به لا محالة، ويكون له ما يحاذي به في الخارج.

والثاني يكونُ الخارجُ ظرفًا للاتّصافِ به أيضًا، لكن لا يكونُ له ما يحاذي به في الخارج؛ لأنّ المرادَ أن يكونَ ما يحاذي به موجودًا في الخارج بأن يكونَ الخارج ظرفًا لوجود ما يحاذي به لا ظرفًا لنفسه. والثالثُ لا يكونُ الخارجُ ظرفًا للاتّصافِ به، ولا له ما يحاذي به في الخارج.[1]

قلتُ مستعينًا بالله تعالى ومستمدًّا من أوليائه: أنّا لا نسلّمُ أنّ الكليةَ مما لا يتّصفُ به الشّيء في الخارج، وأنّ الذهنَ بالنسبة إليها ظرفٌ للعروضِ والاتّصاف معًا. وتوضيحُ ذلك يحتاجُ إلى تمهيد مقدّمتين:

الأولى: أنّ اتّصافَ الشّيءِ بالقسم الثالث من العوارضِ دائرٌ مدارَ اعتبارِ المعتبر، فهو في نفسه ليسَ متّصفًا بهذه الصّفة، وإنما يعتبر المعتبر اتّصافه بها. ولو كان متّصفًا بها في نفسه ومع قطعِ النظر عن اعتبار المعتبر لم يكن الذهنُ ظرفًا للاتّصافِ فقط، مع أنّ المفروضَ أنّه لا عروضَ ولا اتّصافَ في هذا القسم إلا في الذهن، كما لا يخفى على من لاحظ التقسيم.

الثانية: أنّ الكليةَ عبارةٌ عن إمكان الاجتماع مع الكثيرين، وإمكان وجود شيء للشّيء الذي هو مفادُ الهليّة المركبة، كإمكان وجودِ الشيء في نفسه الذي هو مفاد الهليّة البسيطة ليس مما لا يتّصفُ الشيءُ به في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر. ألا ترى أنّ جميعَ الآثار الخارجية المترتّبة على الممكنات متوقّفةٌ على إمكانها ومتفرّعةٌ عليها.

فوجودُ الموجودات في عالمي الجبروت والملكوت فرعُ إمكانها، كما أنّ الكونَ والفسادَ في عالم الناسوت كذلك. مع أنّ امتيازَ الواجب والممكن مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر مما لا يخفي. وليس هذا إلا من أجل وصفَي الإمكان والوجوب. فظهر أنّ الكلّي الطّبيعي متّصفٌ بالكلية في الخارج بناءًا على ما هو التّحقيقُ من وجود الطّبيعي في الخارج. لا أقولُ أنّه بوجوده الخارجي متّصفٌ بالكلية،بل مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.

---

١. شوارق الإلهام: ج ١، ص ٢٨٧.

فإن قلتَ: لا معنى للاتّصاف بالكلّية في الذّهن إلا ما ذكرت، مع أنّه مع قطع النظر عن الوجود الخارجي كذلك. قلتُ: ليس كذلك، لأنّ معنى ما ذكرنا أنّه بحيث لولا انضمامُ هذا الوجود به يصحُّ انضمامُ وجودٍ آخر به وهكذا، وهو بهذه الحيثية وإن لم يوجَد ذهنٌ من الأذهان، وليست الكلية إلا هذه الحيثية.

وبالجملة، فالكليةُ ليست إلا صلاحيةُ الشّيء من حيث هوهو للاجتماعِ مع الكثيرين، والكلي الموجودُ في الخارج كذلك. فإنّ القابليةَ للشّيء من حيثُ هوهو لا ينافي عدمَ صدقها من جهة المانع، بل نقول: لا يمكنُ صلاحية الطبيعي للاجتماعِ المذكور من كلِّ جهة؛ لأنّه ما لم يوجد لا يمكنُ أن يتّصفَ بوصفٍ من الأوصاف؛ لأنَّ ثبوتَ الشيء فرعٌ على ثبوت المثبت له. وإذا وجد فالوجودُ مانعٌ من اجتماعه مع الكثيرين سواءٌ كان وجودًا ذهنيا أوخارجيا.

قلت: ما أردناه من أنّ الكليةَ ليست ممّا لا يتّصفُ به الشيءُ في الخارج، بل نقول أنّ ما ذكرنا من أنّ من العرض ما ليس الخارجُ ظرفًا لعروضه ولا اتّصافه، وإن كان مسلّمًا لهم ظاهرًا، واتّفق عليه الحكماءُ والمتكلّمون على الظاهر، ولكنّه عندي فاسدٌ؛

لأنّ الاتّصافَ والعروضَ إذا كانا دائرين مدارَ اعتبارِ المعتبر، كما هوالمفروضُ، فَمَعَ قطعِ النّظر عن اعتبار المعتبر وبملاحظة الشيء في ما لا خصوصيةَ له مع العارض، فيجبُ أن يصحَّ عروضه لكلِّ شيء؛ إذ نسبتُهُ لجميعِ الأشياء على السّواء. فلا وجهَ لصحّةِ اعتباره في بعض الأشياء دونَ بعضٍ، مع أنّ شيئًا مما جعلوه من هذا القسم ليس كذلك بالضّرورة.

وظهر من هذا وجهٌ آخر لعدمِ كون الكلية من القسم الثالث، فلأنّه لا اختصاصَ للتشخّصِ بما هو في الخارج، بل الموجودُ في الذهن أيضًا كذلك، كما مرّت الإشارةُ إليه. فإنّ العلمَ الحاصلَ لشخص غيرُ العلم الحاصل لآخَرَ، كما أنّه غيرُ الموجودات الخارجية، فلا يمكنُ أن يصدقَ الموجود في الذّهن الذي هو عرضٌ جزئي وموجودٌ خارجي من حيث أنّه من الكيفيات النفسانية على غيره من الأفراد الموجودة في الخارج أو في الذهن، وإن قطع النظر عن وجوده الخارجي حتّى يكون كذلك.

وأمّا في الإيراد فلأنّ الكليةَ على ما قرّرنا عبارةٌ عن إمكانِ الاجتماع مع الكثيرين، وليس الإمكان صفة سلبية؛ لأنّه تساوي نسبة شيء إلى وجود شيء آخر وعدمه. وإن

شئت قلت: هو عدمُ اقتضاء الشيء وجود شيء آخر وعدمه، وإمكانُ التعبير عنه بهذه العبارة لا يستلزمُ كونه صفة سلبية، والقولُ [بأنها] عبارةٌ عن عدم الامتناعِ ليس بأولى من القول بأنّ الامتناعَ عبارةٌ عن عدم الإمكان. وأمّا ما اشتهرَ من أنّ الكلّي ما لا يمنعُ نفسُ تصوّره من وقوع الشركة، فلا ينافي ما ذكرنا، كما لا يخفى على المتأمّل، فتأمّل جيّدًا.

وأمّا ما عن شارح المقاصد فتقريرُهُ: أنّ الكلّي مفهومٌ، وكلُّ مفهوم متميزٌ عندَ العقل، فالكلي متميزٌ عندَ العقل، وكلُّ متميز عندَ العقل ثابتٌ، وكلُّ ثابتٍ إمّا في الذّهن أو في الخارج، فالكلي ثابتٌ إمّا في الذهن أو في الخارج، لكنّه ليس في الخارج؛ لأنّ كلَّ ما في الخارج فهو متشخّصٌ، ففي الذهن. فهو برهانٌ إني؛ لأنّه استدلّ بالتميز عندَ العقل المعلوم بالبداهة على ما يتوقّفُ عليه، وهو ثبوتُ المتميز؛ لأنّ ثبوتَ الشّيء للشّيء فرعٌ على ثبوت المثبت له، ومتوقّفٌ عليه.

وفيه نظرٌ [من أربعة وجوه]: أمّا أولًا، فلأنّه إن أرادَ بالكلّي الكلّي الطبيعي فتشخّصُ ما في الخارج لا ينافي وجودَه فيه، كما مرّت الإشارة إليه. وإن أراد الكلّي المنطقي فقد حقّقنا أنّه في الخارج أيضًا، وأنّ الطبيعةَ متصّفةٌ به في الخارج. وإن أراد به العقلي فهو أيضًا كما ذكر، لوجود جزئيه في الخارج. فظهر بطلانُ الحكم ببطلان اللّازم، وهو كونُ الكلّي في الخارج؛ لأنّ تشخّصَ ما في الخارج لا ينافي كون الكلّي في الخارج مطلقًا.

وأمّا ثانيا فلأنّه لا فرقَ بينَ الوجود الخارجي والذهني في ذلك؛ لأنّ كلَّ موجودٍ في الذهن أيضًا متشخّصٌ، فالوجودُ الذّهني أيضًا يمنعُ الطبيعي من الاتّصاف بالكلية.

وأمّا ثالثًا فلأنّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ بمعنى أصالة المعلوم في التطابق، ولا يمكنُ أن يكونَ للعلم تأثيرٌ في اتّصافِ المعلوم بصفة على ما حقّقناه في محلّه. ألا ترى أنّ مهيةَ الإنسانِ غيرُ مهيةِ البقر مثلًا، وإن لم يوجد ذهنٌ من الأذهان. وبعبارة أخرى: العقلُ يحكمُ حكمًا ضروريا بأنّ تميزَ المهياتِ لا يتوقّفُ على تصوّرها، وأنّ تميزَها في الذهن فرعُ تميزها في حدّ أنفسها، ولو لم يكن كذلك لأمكن للذّهن أن يتصوّرها متّحدةً ومتميزةً؛ لعدمِ ما يرجح تعقّلها متميزة. وفسادُهُ من أبدهِ البديهيات.

وأمّا رابعًا فلأنّا لا نسلّمُ أنّ كلَّ مفهومٍ متميزٌ، وإن لم يوجَد في الخارج. غايةُ الأمر أنّ العقلَ يحكمُ بأنّ المفاهيمَ الكلية إن وُجِدَت في الخارج كانت متميزةً؛ لأنّ الإنسانَ

المعدومَ في الخارج غيرُ البقر المعدوم فيه، فإنّ المعدوم ليس إنسانًا، حتّى يكونَ متميزًا عن البقر، فهو لا غيره ولا عينه.

ومحصّلُ الكلام أنّه إن أراد بالتميز عندَ العقل أنه بوجوده في العقل صار متّصفًا بالتميز، وأنّه لم يكن متميزًا قبلَ اطّلاعه عليه وانكشافه له، وأنّ التميزَ إنّما هو هذا الموجودُ في الذهن بوصفِ وجودِهِ في الذّهن، فهذا لا يفيدُ تميزَ الكلّي بوصف أنّه كلي؛ لأنّ الموجودَ في الذّهن بوصف وجوده في الذهن جزئي بالضّرورة.

وإن أراد أنّ العقلَ يحكمُ بأنّ الكلّي متميزٌ، وإن لم يوجَد في الذهن، فهو ينتجُ خلافَ مقصوده؛ لأنّه اعترافٌ بأنّ تميزَ الكلّي لا يتوقّفُ على وجوده، فكيف يستدلُّ بالتميز على الثبوت.

والتحقيقُ أنّ العقلَ إنّما يحكمُ بأنّ المفاهيمَ إذا وُجِدَت في الخارج كانت متميزةً فيه، وأمّا قبلَ وجودها في الخارج فليست شيئًا حتّى تتميز. وأمّا المفاهيمُ المتحدةُ في الخارج فهي أيضًا متغايرةٌ بالاعتبار بمعنى أنّ الفردَ من حيثُ أنّه مصداقُ أحدهما غير نفسه من حيث أنّه مصداقٌ للآخر، وتختلفُ آثارُهُ الخارجيةُ باختلاف الحيثيتين.

ولولا أنّه كذلك بل كان الاختلاف بمجرّد التصور الذهني لما أمكن الاختلافُ الخارجي المذكور، فتدبّر، حتّى لا تتوهّم أنّ الاختلافَ الاعتباري يتوقّفُ تحقّقه على تصورّ متصوّر، وأنه ليس في الخارج إلا الإتّحاد.

وظهر ممّا حقّقنا أنّه لو استدلّ بأنّ الكليين المتّحدين في الخارج متميزان، وإلا لما كانا اثنين ولم يكن فرق بينهما وبين الواحد أصلًا، والمفروضُ أنّه لا تميزَ بينهما في الخارج، ففي الذهن، وتميزهما في الذهن فرعُ تحقّقهما فيه، لكان له وجه. ولكن قد عرفت فسادَهُ أيضًا.

ونقول أنّ العقلَ لا يوجدُ شيئًا في الخارج، وإنما يدرك ما هو في نفسه في الخارج في بعض الأحيان، وقد يدرك ما ليس في الخارج لكن إدراكا تصورّيا، فإنّ التّصديقَ بثبوتِ شيء لشيء فرعُ التّصديق بثبوت المثبت له. فلا يمكنُ أن يكون وحدته وتعدّده دائرًا مدار اعتباره وتعلّمه، بل لابدّ من كونه كذلك في نفسه، معَ قطع النظر من انكشافه للعقلِ حتّى ينكشفَ له. فإنّ العلم تابعٌ للمعلوم لا متبوعٌ مؤثّرٌ فيه، فتأمّل فيما حقّقناه.

ولقد عثرتُ بعدَ ما ذكرتُ هذا، على كلام تصدّى لردّه صاحبُ الشوارق، مع أنّه في غاية المتانة مطابقة لما ذكرناه، فإنّ في المسألة التاسعة بعدَ إبطال القول بثبوت المعدومات:

«وأمّا ما قيل من أنهم وقعوا فيه لما وقع لأجلّة الحكماء أيضًا في إثبات الوجود الذّهني؛ لأنّ مدار ما استدلوا به على أنّ معنى الإيجابِ هو الحكمُ بثبوت أمر لأمر، وأنّ ثبوتَ شيء لشيء فرعُ ثبوت المثبت له.

وهاتان المقدّمتان لو تمّتا لدلّتا على أنّ للمعدومات والممتنعات ثبوتًا وتحقّقًا في الخارج لا في القوّة المدركة؛ لأنّا نعلمُ قطعًا أنّ اجتماعَ النقيضين محالٌ، وشريك الباري تعالى ممتنعٌ، ولو لم يدرك[١] ذهنٌ ولا قوّةٌ مدركة أصلًا، فبحكم تينك المقدّمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج.

وأيضًا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنّسبةِ الخارجية، فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوتَ نسبتهما في الخارج، فلا يكفي مجرّد الثبوت في الذهن. وما يقال من أنّ صحّةَ الحكم مطابقته لما في العقل الفعّال[٢]؛ لأنّ صورَ جميعِ الموجودات وأحكامها مرتسمةٌ فيه، باطلٌ؛ لأنّ كلَّ أحدٍ يعرفُ أنّ قولنا: اجتماعُ النقيضين محالٌ، حقٌّ وصدقٌ؛ وإن لم يتصوّر العقلُ الفعّالُ، بل كان ممن ينكره.

وكذا ما يقالُ: من أنّ كلَّ نسبة إيجابية أو سلبية من حيث كونها نتيجة الضّرورة والبرهان [هي المرادة من النسبة الخارجية، ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة النفسية، فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة أو البرهان][٣]، فصحّتُها من حيثُ هي مدلولةٌ للخبر إنّما هي باعتبار

---

١. في المصدر: «ولو لم يوجد».

٢. «الفعال» ليس في المصدر.

٣. مابين المعقوفتين ليس في المخطوطة وأثبتناه من المنبع.

المطابقة، وصحّتها من حيث اقتضتها الضّرورة أو البرهان إنّما هي بكونها نفس ما في الواقع، باطلٌ[1].

وذلك لأنّ هذا القولَ مخالفٌ لما صرّحوا به في تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء، من أنّه إن كان لنسبته خارج تطابقه أولا تطابقه فخبرٌ، وإلا فإنشاءٌ؛ إذ على هذا القولِ يلزمُ أن يكونَ للضروريات وللحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارجٌ تطابقه، فظهر أنّ ثبوتَ أمرٍ للمعدومات وللمتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج.

بل نقول على تقدير كون الإيجابِ وهو ثبوت أمر لأمر فرعًا على ثبوت المثبت له يلزم أن لا يصدقَ إيجابٌ أصلًا. لأنّه لو ثبت أنّ "آ" مثلًا ثابتٌ لـ"ب" لكان "ب" ثابتًا، وهذا إيجابٌ أيضًا، فكان ثبوت "ب" أيضًا ثابتًا لـ"ب"، وهو فرعُ ثبوتِ "ب" قبلَ هذا الثبوت، فيكونُ ذلك الثبوتُ الثاني أيضًا ثابتًا لـ"ب" وفرعًا على ثبوت ثالث له، وهكذا إلى غير النهاية.

وهذه الثّبوتاتُ الغير المتناهية متحقّقةٌ، وإن لم يوجد قوةٌ مدركةٌ أصلًا، كما عرفت، فيلزم تحقّقها في الخارج، فيلزم التسلسل المحال لا محالة؛ لأنّا نقولُ: علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوّة المدركة كيف، وفرض العدم لا يستلزمُ العدم ولا جوازه؛ لجوازِ أن يكونَ محالًا في نفس الأمر، وجواز الفرض لا يستلزمُ جواز المفروض.

وهل هذا إلا كما يقالُ إنا نعلم بديهة [أنّ طوفانَ نوح مثلًا متقدّمٌ على بعثة موسى على نبينا وآله وعليه‌السلام، وإن لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها، وظاهرٌ أنّ ذلك بديهةُ][2] الوهم لا بديهةُ العقل، فكذا هذا.

والحاصلُ أنّ ثبوتَ الموضوعِ في الحكمين المذكورين يجوزُ أن يكونَ باعتبار وجوده في القوى المذكورة، وإن لم يكن لنا علمٌ

---

١. «باطل» ليس في المصدر.

٢. مابين المعقوفتين ليس في المخطوطة وأثبتناه من المصدر.

بوجودها، بل وإن لم ننكر وجودها. وذلك يدلُّ على عدمِ ما في الواقع ليكونَ منافيا لوجود الموضوعِ فيها، فليتفطّن.

ومن هذا ظهر بطلان ما أبطلتَ به القولَ الأوّلَ. فإنّ عدمَ تصوّرك العقلَ الفعّال لا يستلزمُ عدَمَ العقل الفعال، ولا يلزمُ في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلًا فعّالًا، بل يكفي تصوّره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الأمر ومطابق الصّوادق.

وأمّا ما أبطلتَ به القولَ الثاني فالجوابُ عنه أنّ تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء يقتضي أن يكون لكلّ نسبة هي مدلولُ الكلام الخبري من حيث إنّها مدلولةٌ له، خارجٌ. ولا يقتضي أن يكونَ نسبةٌ مطلقًا ومن أي جهة كانت خارج. ويكفي في كون النسبة خارجيةً مجرّد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر،

[فكلّ نسبة، سواء كانت ضرورية أو نظرية، من حيثُ هي مدلولةٌ للخبر][1] مطابِقةٌ -بكسر الباء-، ومن حيث هي مقتضاةٌ للضّرورة والنظر مطابَقةٌ -بفتح الباء-. فهي من الحيثية الأولى ذات خارج، ومن الحيثية الثانية نفسُ الخارج [باعتبار نفس الأمر][2] باعتبار آخر، وإلّا فالنسبةُ لا يمكنُ كونُها [موجودة][3]خارجية بمعنى كونها موجودةً خارجَ الذّهن»[4]. إنتهى موضعُ الحاجة من كلامهم.

وفيه مواقعُ للنّظر، منها قولُهُ: «علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزمُ علمك القطعي...، إلخ».

وجهُ النظر على ما عُلِمَ ممّا حقّقنا أنّ العقلَ يحكمُ بأنّ الاستحالة ثابتةٌ لاجتماع النقيضين، وإن لم يوجَد ذهنٌ ولا قوةٌ مدركةٌ، ولا يتوقّفُ اتّصافُ اجتماعِ المذكور بالاستحالة على اعتبار المعتبر وتصوّر المتصوّر، بل ظهر مما حقّقناه أنّ التوقّفَ المذكور

---

١. مابين المعقوفتين ليس في المخطوطة وأثبتناه من المصدر.
٢. مابين المعقوفتين ليس في المخطوطة وأثبتناه من المصدر.
٣. مابين المعقوفتين ليس في المخطوطة وأثبتناه من المصدر.
٤. شوارق الإلهام: ج ١، ص ٢٣٦- ٢٣٩.

محالٌ، بل الأمرُ بالعكس. فإنّ صحّةَ الحكم بالاستحالة يتوقّفُ على تحقّقه قبلَ الحكم، وإلّا لم يكن اتّصاف القضية المشتملة على الحكم المذكور بالصّدق والكذب.

فليس المرادُ حصولَ العلم المذكور مع فرضِ عدم الذهن والقوّة، بل المرادُ أنّ العقلَ يحكمُ بالضّرورة والبرهان بأنّ الاستحالةَ المذكورةَ لا يتوقّفُ على تصوّر الاجتماع. نعم التصديقُ بالحكمِ المذكور يتوقّفُ على تصوّر موضوعه، كما هو الحالُ في جميع القضايا. وأين هذا من توقّف نفس الحكم عليه كما هو الحالُ في جميع القضايا؟ وأين هذا من توقّف نفس الحكمِ عليه كما هو المدّعى؟

فظهر بطلانُ قوله: «وفرضُ [العدم] لا يستلزمُ العدم ولا جوازه...، إلخ».

لأنّا نريدُ أنّ العلمَ بالاستحالة حاصلٌ مع فرض عدم الذهن، حتّى يقالَ أنّ المدّعى توقّف العلم المذكور لا المعلوم على وجود القوة المدركة، وتحقّقه مع فرض عدم الذهن لا يدلُّ على عدم توقفه على وجود الذهن. لأنّه إنّما يستدلُّ بوجود الشيء عندَ عدم شيء على عدم علّية الشيء الثاني للشيء الأول، لا بتحقّقه عندَ فرض عدمِ الثاني.

فإنّ تحقّقَ الشيء عندَ فرض عدم العلّة لا ينافي علّيةَ العلّة، بل إنّما نقولُ أنّ العقلَ يحكمُ بالضرورة والبرهان بعدمِ توقّفِ الاستحالة المذكورة على وجود الاجتماع في الذهن بل الاجتماع محالٌ وإن لم يوجد ذهنٌ ولا قوّة مدركة أصلًا.

ومنها قولُهُ: «وهل هذا إلا كما يقال إنا نعلم بديهة...، إلخ».

وجهُ النظر أنّا نسلّمُ أنّ ما ذكرنا، مثل: القول ببداهة سبق طوفان نوح عليه‌السلام على بعثة موسى عليه‌السلام، وإن لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها، ولكن قوله: «وظاهر أنّ ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل»، مما يبعدُ عن الجاهل فضلًا عن مثل ذلك الفاضل.فإنّ صاحبَ الفطرة السليمة والعقل المستقيم إذا راجع الوجدانَ وجانبَ العصبيةَ والعدوان رأى هذا الحكمَ من البديهيات الأوّلية، بل ممّا يدركه كلُّ حيوان، واتفاق الحكماء من أوّل الأمر إلى هذه الأوان على أنّ الزمان مقدارُ حركة الفلك لو سلّم، فلا يعارض الوجدان، بلِ يكذّبه العيان والبرهان.

والحاصلُ أنّ الزمانَ ليس مقدارًا لحركة الفلك، بل لبعض الأشياء تقدّم على بعض بمقدار مخصوص، ولبعض آخر منها على بعض أقل منها أو أزيد، فهو إمتدادٌ موهومٌ

ليس منتزعًا من حركة الفلك وغيرها. كما أنّ المكانَ هو البعدُ المجرّد، وليس عبارة عن السّطح الباطن للحاوي المماس للسّطح الظاهر من المحوي، كما ذهب إليه الشيخ الرئيس (ره)[1]، فهو ليس حادثًا بحدوث الأجسام أيضًا، فذلك الامتداد مثل هذا البعد ليسا دائرين مدارَ اعتبار المعتبر ولا حادثين بحدوث الأجسام.

وأمّا البرهانُ فضربان، الأولُ: أنّ السّبقَ بالزّمان يقول به مَن لا يقول بالفلك فضلًا عن حركته، كما اتّفق عليه الحكماء الطبيعيون من أهل الإفرنج في هذا الزمان، وكذا يقول به مَن ينكر الثاني خاصةً، وهُم جَمٌّ غفيرٌ من حكماء يونان. ولو كان كما ذكر لأمكن الاستدلالُ بالزمان على ما في مذهبهم من البطلان، وكان أسهل وأوضح مما تكلّفوا به من أنواع البرهان. وأيضًا يعرف السّبق بالزّمان مَن لم يتصوّر الفلك والدوران من الصّبيان والنّسوان، مَعَ أنّ التّصديقَ بثبوت الشّيء للشّيء فرعُ التّصديق بثبوت المثبت له.

الثاني: أنّه لو فرضت أجسامٌ متحرّكةٌ بحركاتٍ هي أسرعُ من حركة فَلَك الأفلاك، وكان بعضها أسرع من الآخر، فلا ريبَ أنّ تقدّمَ دوره على الآخر ليس بمقدار حركة الفلك. وكذا السرعة والبطء ليس بوقوعها في مقدار قليل أو كثيرٍ منها، فإنّ تقديرَ حركة الفلك بها أولى من العكس.

فعلم أنّ الزمان ليس مقدار حركة الفلك؛ لإمكان وجودِ آثاره فيما لا تأثيرَ لحركة الفلك فيه أصلًا. وبالضّرورة ليس الزّمانُ إلا مهيةً واحدةً، فلا يمكنُ أن يقالَ: أنّ الزمانَ الذي يقدر به حركات تلك الأجسام المفروضة غيرُ الزمان الذي تقدر به غيرها، فتأمّل جدًّا، حتّى تفهمَ الفرقَ بينَ هذا الدّليل وما تقدّم.

وأوضحُ من ذلك أنّ لبعضِ دوراتِ الفلك تقدّمًا على البعض بمقدارٍ مخصوص، ولبعض منها على البعض الآخر أقلّ وأزيد، وكذلك سائر الحركات لسائر الأجسام، فإن كان السبق والتأخير وقلّة الفصل وكثرته في حركة الفلك بنفسها، فليكن في سائر الحركات أيضًا كذلك؛ ضرورة عدم الفرق بينهما. فإذا لم يكن مقدار حركة الفلك مناطًا للتقدّم والتّأخّر وقلة الفصل وكثرته في حركات تلك الأجسام، لم يكن مناطًا في غيرها؛ ضرورةَ أنّ الزّمانَ حقيقةٌ واحدةٌ، كما مرّت الإشارةُ إليه.

---

١. وذهب إليه أيضًا المعلّم الأول والفارابي. أنظر نهاية الحكمة: ص ١٣٠.

ومنها قولُهُ: «والحاصلُ أنّ ثبوتَ الموضوع...، إلخ».

وجهُ النّظر فيه يعلم بالتأمّلِ فيما مرّ. ونقول هنا توضيحًا: أنّ العقلَ كما يحكمُ حكمًا ضروريا باستحالة اجتماعِ المتناقضين وشريك الباري كذلك يحكم حكمًا ضروريا بعدم توقّف استحالتهما على أن يتصوّرَهما متصوّرٌ، بل باستحالة التوقّفِ المذكورِ، مع أنّ ثبوتَ الشّيء للشيء فرعُ ثبوتِ المثبت له بالضّرورة. فلا بدَّ أن يكونَ ذلك الثبوت المتوقّف عليه غير الوجود في الذّهن، فبطل قولُهُ أنّ ثبوتَ الموضوع في الحكمين المذكورين يجوزُ أن يكونَ باعتبار وجوده في القوى المذكورة.

والحاصلُ أنّ مجرّدَ ثبوتِ المثبت له لا ينفعُ في ثبوت الثّابت، بل لا بدَّ من ثبوته في ظرف ثبوت الثّابت، ولا شك أنّ الحكمين المذكورين إنّما ثبت لموضوعيهما مع قطع النظر عن الذهن، فليس الذّهنُ ظرفًا لثبوت الحكمين، وإلا لأمكن تحقّق موضوعيهما في الخارج؛ لعدمِ استحالتهما إلّا في الذّهنِ، ولم يمكن تحقّقهما في الذّهن لاتّصافهما فيه بالاستحالة، فاتّصافُهما بالاستحالة يتوقّفُ على وجودهما في الذّهن على ما ذهبوا، مع أنّ الاستحالةَ في الذهن ينافي وجوده فيه.

وبعبارة أخرى: استحالتُهما في الذّهن يتوقّفُ على وجودهما فيه، فامتناعُ الشيء يتوقّفُ على وجوده.

فإن قلتَ: استحالةُ الخارجية يتوقّفُ على ما يتوقّفُ الحقيقة في الذّهن، ولا امتناعَ في ذلك وإنما المحالُ توقّفُ الاستحالة على تحقّق المستحيل، والمستحيل هو الوجود الخارجي، والمتوقّفُ عليه هوالوجودُ الذّهني.

قلتُ: فعلى هذا فالمستحيلُ إنّما هو الموجودُ في الذّهن بشرط الوجود فيه، وكلّما هو كذلك لا يوجدُ في الخارج؛ لأنَّ الوجودَ الذهني على القول به والوجود الخارجي متنافيان بالضرورة، ولا اختصاصَ له باجتماع النقيضين وأمثاله.

والحاصلُ أنّ الموضوعَ ما لم يوجد في الذّهن لم يتّصف بالاستحالة، فالمتّصفُ بالاستحالة هو الجزئي الحقيقي الموجودُ في الذّهن، وكلُّ جزئي ذهنيا كان أو خارجيا مباينٌ للجزئي الآخر. فالموجودُ في الذّهن يمتنعُ أن يكونَ موجودًا خارجيا مطلقًا، مع *أنّه لو لم يكن في نفسه ممتنعًا لم يكن اتّصافه بالامتناع في الذّهن؛ لأنّ العلمَ تابعٌ*

للمعلوم. وأيضًا لو لم يكن في نفسه كذلك لكان نسبة كلّ من الإمكان والامتناع إليه على السّواء، فاتّصافُهُ بالامتناع دونَ الإمكان ترجّحٌ بلا مرجّح.

ومنها قولُهُ: «وبالجملة ومن هذا ظهر ...، إلخ».

وجهُ النظر أنّا لا نقولُ أنّ عدمَ تصوّرنا العقلَ الفعّال يستلزمُ عدمَ العقل الفعّال، بل نقول أنّ العقلَ يحكمُ حكمًا ضروريا بعدمِ توقّف استحالة اجتماعِ النّقيضين على شيء من الأشياء ومنها العقل الفعال. وفساد كون العقل الفعال هو الواقع ونفس الأمرَ ومطابقُ الصّوادق ممّا لا يخفى على ذي مسكة. فإنّ العقلَ الفعالَ مثل سائر العقلاء في تبعية علمه للمعلوم. فلعلمه أيضًا واقعٌ يطابقُهُ بالضّرورة.

وممّا ذكرنا يظهرُ ما في بقية كلامه زاد الله في علوّ مقامه:

«الثاني: أنّ من الموجبات ما لا تحقّقَ لموضوعه في الخارج، والموجبة تستدعي وجودَ موضوعه في الجملة، وليس في الخارج ففي الذهن»[1].

وذلك مثل قولنا: "اجتماع النقيضين مستلزم لكلّ منهما، ومغايرٌ لاجتماع الضّدّين" ونحوهما، ويظهر ما فيه ممّا مَرَّ. ونقولُ تشييدًا للمرام أنّ هذه الأحكام لا يتوقّفُ على وجود موضوعاتها في الذهن، وإلا لدارت مدار اعتبار المعتبر، ولم يكن لها واقعٌ يتّصفُ بالصدق والكذب باعتبار المطابقة معه والمخالفة، فإذا اعتبر المعتبر تغايرَ اجتماع النقيضين مع اجتماعِ الضّدين تغايرا، وإذا اعتبر إتّحادهما اتحدا. لأنّ وجودَ الموضوع في الذّهن مما يتوقّفُ عليه الاتّصاف، فقبلَ وجوده فيه لا اتّصافَ، بل يتوقّفُ على تصوّر المحمول والنسبة بينهما مطلقًا، وملاحظة أمر خارج أيضًا في أكثر الموارد، فقبل هذا التّصور لا تغايرَ بين الاجتماعين المذكورين مثلًا وفساده ضروري.

والفرقُ بين هذا الدليل وما تقدّم: أنّ مبنى الأول على أنّ من الموجبات ما لا يصلحُ محموله لأن يتّصف به موجودٌ خارجي فالمتّصفُ به موجودٌ ذهني، فإنّ الطبيعي متّصفٌ بالكلية، وليس الاتّصافُ في الخارج؛ لأنّ كلّ ما في الخارج فهو شخصٌ، ففي الذّهن. فالموضوعُ في هذه القضية يصلحُ أن يوجد في الخارج ولكنّ المحمول لا يصلحُ أن يعرضه فيه.

---

١. شوارق الإلهام: ص ٢٠٥.

ومبنى الثاني على أنّ من الموجبات ما لا يصلحُ موضوعه لأن يوجدَ في الخارج وإن صلح المحمول لأن يعرضه، فإنّ اجتماعَ النقيضين لا يمكنُ أن يتحقّقَ في الخارج، ولكن إن وجدت فيه لإتّصفَ بالمغايرة المذكورة.

وبالجملة فالمانعُ في القسم الأول إنّما هو في الموضوع، وفي القسم الثاني إنّما هو في المحمول، فاندفع ما أورد صاحبُ الشوارق أعلى الله مقامه على القسم الأول من أنّه داخلٌ في الثاني، فافهم.

«الثالثُ أنّ الأشياءَ لو لم يكن موجودةً في الذّهن بحقائقها لبطلت الحقيقة. توضيحُهُ أنّ القضيةَ قد تُؤخذُ خارجيةً وهي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج متحقّقة، كقولنا: "حركة الفلك إمّا شرقيةٌ، وإمّا غربيةٌ"، وكقولنا: "هلكت الماشية"، و"قُتِلَ من في الدار"، وأمثال ذلك ممّا كان الحكمُ فيه مقصورًا على أفراده المحقّقة في الوجود.

وقد تؤخذُ ذهنيةً، وهي الّتي حكم فيها على الأفراد الذّهنية فقط، كقولنا: "الكلي إمّا ذاتي أو عرضيٌ"، و "الذّاتي إمّا جنسٌ أو فصلٌ"، و "الوجودُ إمّا مجرّدٌ عن المهية أو قائمٌ بها".

وقد تؤخذُ حقيقيةً، وهي التي حكم فيها على الأفراد الموجودة محقّقةً كانت أو مقدّرةً، كقولنا: "كلّ جسم متناهٍ وإمّا حادثٌ وإمّا مركب وإمّا بسيطٌ"، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم، فإنّ الحكمَ فيها ليس مقصورًا على الأفراد المحقّقة الوجود قطعًا. فالحكمُ على جميعِ الأفراد في هذا القسم ليس إلا باعتبار الوجود في الذهن فإنّ الموجبة لا بدَّ لها من وجود الموضوع»[1]. إنتهى.

وأقولُ مستعينًا بالله ومستمدًّا من أوليائه: أنّه إن كان المرادُ بالبطلان بطلانَ اعتبارها منعنا بطلان اللّازم، فإنّه لا حجيةَ في قولِ من اعتبر ذلك مع أنّ الملازمةَ أيضًا ممنوعةٌ لما مرَّ.

---

١. شوارق الإلهام: ص ١٩٦– ١٩٧.

وإن كان المرادُ كذبها، كما توهّمه المحقّقُ الدوانيّ[1] فمرجعُهُ إلى الدّليلِ الثاني، فإنّ محصّلَه حينئذ أنّ الأفرادَ المعدومةَ لا يمكنُ الحكمُ عليها إلّا باعتبار وجودها في الذهن، فلو لم تكن موجودة لم يصحّ الحكم عليها. ويظهر بطلانه ممّا تقدّم. والحقُّ أنّ الأشياءَ ليست في الذّهن لا بحقائقها ولا بأشباحها. أمّا الأولُ فلوجوه:

الأوّلُ أنّ شيئًا من الأشياء لا يكون هو هو إلا في الخارج؛ لأنّ كونَ كلٍّ شيء ذلك الشيء إنّما هو بذاتياتها بالضرورة مثلًا كون الإنسان إنسانًا إنّما هو بالحيوانية والنّطق كما أنّ حيوانية الحيوان إنّما بالجسمية والحسّ، وهكذا. وبالبديهة لا يشتملُ الصورة الحاصلة من الشيء في الذّهن على ذاتي من ذاتيات ذلك الشيء. فإنّ الصورة الحاصلةَ من الإنسانِ في الذّهن من مقولة الكيف فهو ليس جوهرًا، فضلًا عن أن يكونَ جسمًا أو حيوانًا أوناطقًا.

إن قلت: لو كان الموجودُ في الذهن كالموجودِ في الخارج لكان موجودًا خارجيا، ولم يكن معنى لكونه موجودًا ذهنيا، لأنّ معنى كون الشيء موجودًا خارجيا كونه بحيث يترتّبُ آثاره عليه، والوجود الذهني هو الوجودُ الظلّي الذي لا يترتّبُ معه على الشيء آثاره، فلا ضيرَ في عدم كون الصورة الحاصلة من الإنسان في الذّهن جوهرًا وجسمًا مثلًا، ولا ينافي كون ذلك الموجود حقيقة الإنسان.

فالموجودُ في الذّهن هو الموجودُ في الخارج بعينه، إلا أنّ الوجودَ الذّهني لكونه وجودًا ظلّيا ضعيفًا لا يكفي في ترتّب آثار الموجود عليه. كما أنّ مهية الإنسان مثلًا في حال العدم ليس جوهرًا، بل ليس عرضًا، فضلًا عن أن يكونَ جسمًا أو حيوانًا أو ناطقًا، مع أنّه هو. ولا يمكنُ أن يقالَ أنّ الإنسانَ المعدوم ليس إنسانًا. وقد تقرّر أنّ الوجودَ ليس عينَ المهية بل أمرٌ زائدٌ عليها عارضٌ لها.

قلت: المتوقّفُ على الوجودِ الخارجي إنّما هو العوارضُ الخارجية، والجسمية ليست من عوارضِ الإنسان حتّى يتوقّفَ على الوجودِ الخارجي. ولازم توقف حيوانيةِ الإنسان على وجوده في الخارج عدم كون المعدوم إنسانًا، فالمهيةُ لا تكونُ هي هي إلا بالوجود الخارجي.

---

١. شوارق الإلهام: ص ١٩٩.

الثاني أنّه لو كانت الأشياء بحقائقها موجودةً في الذّهن لزم اجتماع النقيضين، حيثُ يتصورُ وجودُ شيء في الذهن وعدمه فيه معًا، فإنّه ممكنٌ، بل واقعٌ بالضّرورة، وهما متناقضان، فكيف يجتمعان!

إن قلت: للعقل أن يعتبرَ النقيضين ويحكم بينهما بالتّناقض، ولكنّه لا استحالةَ فيه؛ لكون ذلك بحسب الوجود الغير الأصيل. فالمستحيلُ إنّما هو اجتماعُهما بحسب الوجودِ الأصيل، كما أنّ اتّصافَ الذّهن بصورة الحرارة ليس اتّصافه بالحرارة، مع [أنّ] صورة الحرارة هي حقيقتهما.

قلت: هذا في الوجود والعدم الخارجيين، وأمّا الذّهنيان كما هو المفروضُ في الاستدلال، فلا يمكنُ أن يقالَ فيهما أنّ التناقضَ بينَهما إنّما هو بحسبِ الوجودِ الأصيل؛ لأنّ اجتماعَ الظلّيين في الذهن محالٌ بالضرورة أيضًا، مع أنّ الظليين خارجيان من حيث عروضهما للذّهن، وإنما ظلّيتهما بالنسبةِ إلى ذي الصورة وهو الوجود والعدم الخارجيان، فهما متناقضان، وإن لم يكن التّناقضُ في الظلّيين أيضًا. اللهم إلّا أن يقالَ أنّ الوجودَ والعدمَ الذهنيين إذا تصوّرا فالموجود في الذهن ظلّي بالنسبة إليهما، كما أنّهما ظلّيان بالنسبةِ إلى الخارجيين فتأمّل.

وتشييد المرام أنّ الوجود والعدم متناقضان بالذات لا باعتبار الكون الخارجي، فلو كان المتحقّق في الذّهن نفس الوجود والعدم لزم اجتماع النّقيضين مع أنّ العدمَ بل الوجودَ لا يوجدُ في الخارج، حتّى يقالَ أنّ التناقضَ فيهما بحسب الوجود الخارجي، فافهم.

الثالثُ أنّ للمهية على مذهب الجمهورِ أفرادٌ خارجيةٌ وذهنيةٌ، كلّ منهما متميزٌ عن الآخر بالوجود الخاصّ به؛ ضرورة أنّ الفردَ هو المهية مع الوجود، والمهية لا تصلحُ للتميز؛ ضرورة اشتراكها بينها، فتعين الوجود. فلو كانت الأشياءُ ومنها الأفرادُ الخارجية بحقائقها موجودةً في الذّهن، وكان ذلك الموجودُ في الذّهن عينَ الموجود في الخارج، لارتفع الفرقُ بينَ الفرد الذهني والخارجي، مع أنّ الوجودَ الذّهني والخارجي متباينان، ومعروضاهما متميّزان.

وبتقرير آخر لو كان الجزئي الخارجيُ بحقيقته موجودًا في الذّهن لزم اتّصاف الشيء بضدّه؛ لأنّ الجزئي الخارجي عبارةٌ عن المهية مع الوجودِ الخاصِّ الخارجي،

الذي به يتميزُ عن سائر الجزئيات على التحقيق، ومعنى وجوده في الذّهن كذلك عروض الوجود الذّهني الظلي للمهية مع الوجود الخارجي، ولا معنى لعروض الوجود الذّهني للوجودِ الخارجي، بل هو ضروري الاستحالة.

فإنّ ذلك الوجود الخارجي لا يكون هو هو إلا بأنّ الخارجَ ظرفٌ له وأنّه أصيلٌ، لا يتوقّفُ على اعتبار المعتبر، وأنّه موجبٌ لترتّبِ آثار معروضه عليه. ومعنى وجوده في الذهن كونه غير أصيل لا يترتّب على معروضه آثاره، مع أنّه لا معنى لكون الوجود موجودًا مطلقًا. والشخص لا يتشخّصُ بالضّرورة مطلقًا، فضلًا عن أن يتشخّص بتشخص مضادّ لتشخصه.

إن قلت: أنّه لا امتناعَ في كونِ شيء في الذّهنِ وفي الخارج باعتبارين، بل جميع ما في الذهن من هذا القبيل.

قلت: هذا إذا كان الخارجُ نفسَ الذّهن، فإنّه موجودٌ خارجي، والعلمُ كيفيةٌ عارضةٌ له، وما نحن فيه ليس كذلك، كما لا يخفى.

إن قلت: معنى وجود الفرد بحقيقته في الذّهن وجود المهية التي هي جزء منه في الذّهن بوجود مشابه له.

قلت: مع أنّ المتتبّعَ الخبير يعلمُ أنّهم لا يريدونَ ذلك، أنّا إذا راجعنا وجدانَنا وجدنا أنّه ليس حالُ تصوّرنا الأفراد إلا كحال تصوّرنا الكليات، فإنّ كان الكلّي المتصورُ موجودًا في الذّهن، فالفردُ المتصورُ أيضًا بالضرورة. فما ذكرت من الفرق بأنّ الفردَ ليس بتمامه موجودًا في الذّهن والكلّي بخلافه، ضروري البطلان.

وبالجملة فرقٌ واضحٌ بين تصوّر الكلّي وتصوّر الفرد. وعلى ما ذكرت يلزمُ عدم الفرق؛ لأنّ الموجودَ في الذّهنِ على التقديرين إنّما هو الكلي، فتدبّر، حتّى لا يتوهّم التناقضَ بين نفي الفرق وإثباته، بل جعل الفرق عينَ عدمِ الفرق.

الرّابع أنّ الوجودَ الذهني كسائر المفاهيم، قد يوجدُ في الذّهن، وقد لايوجدُ. والوجودُ الذّهني قد يتصوّرُ من حيث هو هو لا بشرط، وقد يتصوّرُ بشرط وجوده في الذّهن، وقد يتصوّرُ بوصف عدمه فيه.

فلو كان العلم بتحقّقِ نفس المعلوم في الذّهن لزم اتصاف الشيء بنقيضه، إذا تصور الوجود الذهني المعدوم في الذّهن؛ لأنّ المفروضَ أنّ المتحقّقَ في الذّهن

حقيقة الوجود الذهني المتّصف فيه بحقيقة العدم الذهني، ولا ريبَ أنّ الوجودَ والعدمَ الذّهنيين كالخارجيين متناقضان، واتصاف الشيء بنقيضه أظهر فسادًا من اجتماعهما في محلّ واحد وأولى منه بالاستحالة.

إن قلت: ما حال الوجود بالنسبة إلى الذّهن إلا كحاله بالنسبة إلى الخارج؛ فكما أنّه قد يكونُ في الخارج وقد لا يكون فيه، فكذا في الذهن، فكلّما تقولُ في اتّصافه بالعدم في الخارج فهو بعينه جارٍ في العدم الذهني. توضيحُ ذلك أنّ الوجودَ الذهني ليس في الخارج معدوم، فاتّصفَ الوجود الخارجي بالعدم الخارجي، وهما متناقضان بالضرورة أيضًا. ولا يسعُك إنكار اتّصاف الوجود بالعدم في الخارج؛ لأنّ بعضَ أفرادِ الوجود ليس في الخارج بالضرورة وبعضها بالبرهان، كشريك الباري.

وبالجملة فكثيرٌ من المفاهيم ممتنعٌ بعضها بالذّات وبعضُها بالغير، ووجوداتها معدومةٌ في الخارج بأسرها، فإنّ ما ليس في الخارج، سواء كان من شأنه أن يكونَ الخارج ظرفًا لنفسه أو لوجوده، فهو معدومٌ. فلا مجالَ للقولِ بأنّ المعدومَ ذاتٌ ثبت له العدمُ، كما أنّ الموجودَ ذاتٌ ثبت له الوجودُ.

فكما أنّ الوجود ليس موجودًا بهذا المعنى، فكذا ليس معدومًا بذلك المعنى؛ لأنّ الوجودَ ليس موجودًا بنفسه، فلا يمكنُ أن يعرضَه وجودٌ، وأمّا العدمُ فليسَ ذاتيا له، بخلاف العدم، فإنّه معدومٌ بنفسه وموجودٌ في الذّهن بوجود زائد على ذاته على ما ذهب إليه الجمهورُ. والحاصلُ أنّ ما ليس في الخارج إمّا عدمٌ أو معدومٌ، كما أنّ ما في الخارجِ إمّا وجودٌ أو موجودٌ. والوجودُ الذي ليس في الخارج ليس عدمًا فهو معدومٌ.

قلت: بحول الله وقوّته أنّ التحقيقَ على ما سيجيءُ إن شاء الله تعالى أنّ المفاهيمَ لا يكونُ هي هي إلا بالوجودِ، وهو لا يكونُ إلا خارجًا على ما مرَّ. فالوجودُ لا يكونُ هو هو إلا في الخارج، كما أنّ الإنسانَ لا يكون إنسانًا إلا بالوجودِ الخارجي. وهكذا وقد مرَّ أيضًا ما يدلُّ على ذلك.

فالوجودُ المعدومُ ليس وجودًا حتّى يتّصفَ بصفته، هذا مع أنّ العدمَ ليس شيئًا يتّصفُ به شيءٌ آخر، فليسَ الوجود متّصفًا بالعدم في الخارج على مذهبنا حتّى تأخذنا به. وأمّا أنت فلا مناصَ لك من القولِ باتّصاف الوجود الذهني بالعدم؛ لأنّك

تقول أنّ حقيقة الوجود الذهني في الذّهن فكذلك حقيقة العدم الذهني، وعرض الثاني للأوّل في الذهن.

الخامس أنّه يلزمهم التناقض، والقولُ بتحقّق الممتنع حيث يقولونَ بثبوتِ الامتناعِ لشريك الباري مثلًا في الذّهن، بل بتوقّفهُ على ثبوته فيه حتّى أنّهم يستدلّون بذلك على مذهبهم من وجودِ الأشياء بحقائقها في الذهن.

بيانُ ذلك أنّ الموجودَ في الذهن على ذلك المذهب السّخيف حقيقة شريك الباري، فما في النفس متّصف بشركة الباري حقيقة وشركته لله تعالى إنّما هو بعلّيته للأشياء مثله تعالى، مع أنّ كونه كذلك محالٌ بالضرورة؛ لأنّه من العوارض.

والحاصلُ أنّ ذلك الموجود في النفس الذي هو من العوارض إن كان شريكا لله تعالى لزم وجود الممتنع، وكون العرض واجبًا والحادث قديمًا، وتوقّف الامتناع على الوجود، وإن لم يكن كذلك لم يثبت الامتناع لشريك الباري، بل ثبت لما هو ممكنٌ، وبطلانه ضروري. فبين قولهم أنّ ذلك الموجود حقيقة شريك الباري وأنّه ممتنع، تناقضٌ واضحٌ.

ونقول إذهاقًا للظّلام وتشييدًا للمرام أنّا نتصوّرُ العدمَ والاستحالةَ حتّى عدم الذهن واستحالته وكذا البياض والسّواد وسائر الألوان، بل الأعراض بأجمعها والأضواء والجواهر، فالموجودُ في النفس الذي هو من الأعراض بالاتفاق قد يكون عدمًا، وقد يكون استحالة، بل هذا العارضُ قد يكونُ عدمًا للمعروض واستحالة له.

فالذّهنُ معروضٌ لعدمه واستحالته، وقد يكونُ ذلك العارض الذي هو العلم بياضًا، وقد يكون سوادًا، وقد يكون إنسانًا، وقد يكون جمادًا، وقد يكون فلكا، وقد يكون إلهًا، وقد يكونُ شريكا له، وقد يكونُ عورةً للواجب، وقد يكونُ ثوبًا له، وقد يكونُ لحيته، وقد يكون عذرة على ذلك المذهب.

السادسُ أنّ ماذكروه يقتضي وجودَ الأشياء في الله تعالى؛ لأنّه لا ريبَ أنّ الله تعالى كان عالما باستحالة اجتماعِ النقيضين وشريك الباري قبلَ أن يخلقَ ذهنًا ومدركا، فاتّصاف الموضوعين بالاستحالة يستدعي وجودَ الموضوعين، ولا ذهن حينئذٍ حتّى يوجدان فيه، فلا بدّ من وجودهما في الله تعالى، وعلمه تعالى عين ذاته، فيلزم كونه تعالى عين المستحيلات والممكنات.

إن قلت: أنها موجودة في العقل القديم المقدس ويكفي احتمال وجوده، فلا يضرّنا كون أدلة وجوده مدخولة؛ لأنّه لا دليلَ على امتناعه.

قلت: فيلزمُ كونه تعالى معلولًا للعقل، لتوقف علمه على تحقّق الموضوع في العقل، وهو يتوقّفُ على العقل. والعلم عينه تعالى فيتوقّفُ الذاتُ على العقل، تعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

إن قلت: أنّ الذي دعاهم إلى ذلك القول أنّ من الموجبات ما لا تحقّقَ لموضوعه على ما مرَّ مفصّلًا، فإنّ مبنى أدلّتهم إنّما هو هذا، فإذا لم يكن وجوده في الذّهن أيضًا فكيفَ يصدقُ هذه القضايا، مع أنّ ثبوت محمولاتها لموضوعاتها فرعٌ على ثبوت موضوعاتها بالضرورة.

قلت بعونِ الله تعالى أنّ هذه الشبهةَ أوقعت الفحول في الشّبهات الكثيرة العظيمة، ولكنّ التحقيقَ أنّ بعضَ هذه القضايا خارجية موضوعاتها بمعنى أنّها موجودةٌ في الخارج، مثل قولنا: الإنسان كلي، ومتّصف بمحمولاتها في الخارج أيضًا على ما مرَّ مفصّلًا، وبعضها ليست موجبة وإن ماثلها ولكن لم يقصد منها إثبات أمر لأمر بل نفيه عنه،

مثل قولنا: اجتماع النقيضين محالٌ، فإنّها قد حكم فيها بانتفاء الوجود عنه، مثل قولنا: الإنسانُ معدومٌ مثلًا. والفرقُ أنّ الحكمَ في الأوّل على سبيل اللزومِ، وفي الثاني أعمّ من ذلك، فإنّ الاستحالةَ إنّما هو تحتّم العدم، فقولُنا: "ذاك مستحيلٌ" معناه معدومٌ حتمًا.

إن قلت: أنّ الاستحالةَ عبارةٌ عن اقتضاء الذّات العدمَ، وهو أمرٌ وجودي.

قلت: أنّا نسلّمُ صحّةَ التعبير عنه، ولكنّه مجازٌ لا حقيقةٌ، فإنّ المعدومَ لا اقتضاءَ له بالضّرورة بل العدم أيضًا لا يصلحُ أن يكونَ مقتضى بالفتح لشيء. فهو كقولهم: المعدومُ ذاتٌ ثبت له العدمُ، وبعضها حقيقة بمعنى أنّ الحكمَ فيها على الموضوعات شرط الوجود في الخارج، كقولنا: "العنقاء طائرٌ"، يعني كلّما لو وُجدَ في الخارج كان عنقاء، فهو طائرٌ.

وممّا ذكرنا يظهرُ أنّ الوجودَ عينُ المهية لا أمرٌ زائدٌ عليها عارضٌ لها؛ لأنّ العروض إمّا في الذّهن أو في الخارج. أمّا الأوّلُ فقد ظهر بطلانه بحمد الله تعالى.

وأمّا الثاني فلأنّه فرع ثبوت المهية قبلَ الوجود، فننقلُ الكلامَ إلى ذلك الثبوت، وهكذا فيلزمُ التسلسل. هذا حال وجود الأشياء بحقائقها في الذّهن. وأمّا وجودها فيه بأشباحها:

فـإن أرادوا لـمـا أفـادوا ... فـفـيـه مـا فيه لأنّـه هـو

وأن سـواه فـليس يخلـو ... عـن الـفـسـاد فلا تضلّوا

صـفـحـت فيهـا عـن البيان ... لأن تـمـيـلوا ولا تـمـلّـوا

وقـد شـهـدنـا بـمـا علمنا ... ومـا أردنـا فـلـيـس يـبدو

وذاك فـيـنـا لـكـن عـلـينا ... مـنـهـا غـطـاء فليس يجلو

ولقد أعرضنا عن الإطناب في هذه المسألة؛ لأنّ غيرَها المقصود من الكتاب.

وأمّا ما ذكرنا من أنّ الجزئي لا يكون كاسبًا ولا مكتسبًا فقد علّلوه ظاهرا بما أشرنا إليه من أنّ صورةَ الجزئي لا يمكن أن تعرض النفس المجرّدة، فإنّه لو تمّ دليلهم على استلزام تجرّد العارض بتجرّد المعروض وأثبتوا، لثبت العكس أيضًا. وقد بيّنّا فسادَ الثاني بحول الملك المتعال. وأمّا الأوّلُ فلنقتصر فيه على وجهٍ مختصر وجيه، وله مقدّمتان:

الأولى أنّ اكتساب التصوّر من التصوّر ليس إلا بأن تجمع الصّور المفصّلة الحاصلة في الذّهن المنطبقة مع المجهول المتّحدة معه ذاتًا ووجودًا، أو وجودًا فقط، المساوية معه في الصدق ويحملُ عليه. وأيضًا اكتساب التصديق من التّصديق إنّما هو بملاحظة التصديق بالعلّة أو المعلول لتحصيل التصديق بالآخر.

وأمّا المعلولان لعلة ثالثة فعلّةُ العلم بأحدهما للعلم بالآخر راجع إلى الأولين؛ لأنّ العلمَ بأحد المعلولين يوجبُ العلم بالعلّة والعلم بالعلّة يوجبُ العلم بالمعلول. فالأوّلُ هو المسمّى باللّمي، والثاني بالإنّي، والثالث مركبٌ منهما.

الثانية أنّ العلمَ بالجزئي إمّا على نحوِ الجزئية، وإمّا على نحو الكلية، ولا يمكنُ أن يكون على وجه الجزئية. فإنّا نعلمُ أنّ نبينا صلّى الله عليه وآله كان ابن عبدالله بن عبدالمطلب مثلًا، ونزل عليه القرآن وكان له من الزوجات والأولاد مثلًا الخديجة الكبرى وغيرها والصديقة الكبرى سلام الله عليها وغيرها مثلًا، وسائر ما كان مختصًا به صلوات

الله وسلامه عليه وآله، ومع ذلك فهذا مفهومٌ كلي لا يمتنعُ أن يصدق على كثيرين. غاية الأمر أن يكونَ منحصرًا في فردٍ خاص، ومن هذا القبيلِ علمنا بالباري تعالى. نعم من رآه صلّى الله عليه وآله فعلمُه به صلّى الله عليه وآله على وجه الجزئية.

والفَطِن الذي سلمت فطرته، إذا تدبّر في ما سطر له مما ذكر من الوجهين وتمايزهما وأن العلم بالجزئي على وجه الجزئية لا يمكنُ إلا بالإحساس، [رآها فى] غاية الظهور. ومن هنا قال الحكماءُ أنّ علمَه تعالى بالجزئيات إنّما هو على نحو الكلية لا الجزئية لعلوّه تعالى عن الحواسّ، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده.

فنقولُ بحول الله وقوّته أمّا أنّ الجزئي لا يكونُ كاسبًا ومكتسبًا اكتسابًا تصوّريا، فلأنّ التصورَ المكتسب منه إمّا تصوّر الجزئي أو الكلّي. وعلى أي تقديرٍ إمّا أن يكون ذلك الجزئي المكتسب مشتركا مع ذلك الجزئي الكاسب وذلكَ الكلي، متحدًا معه، أم لا.

أمّا مع التباين فالامتناعُ ظاهرٌ، لما ظهر في المقدّمة من إشتراط الإتّحاد.

وأمّا مع الاشتراك والتماثل فلو تساويا واتحدا لزم إتّحاد الاثنين وارتفعت الاثنينية من البين.

وأمّا مع التخالف بأن يكونَ المكتسب كلّيا متّحدًا مع الكاسب فلإمتناع مساواة الجزئي مع الكلّي، ضرورة أنّ الكلَّ أعظم من الجزء.

هذا حال الاكتساب التصوري من الجزئي.

وأمّا الاكتسابُ التصديقي، فلأنّ العلّةَ لا يعلم منه إلا أنّ له معلولًا، وكذا المعلول لا يعلمُ منه إلا أنّ له علّة.

وأمّا إدراك ذلك المكتسب على نحو الجزئية فلا يمكنُ إلا بالإحساس بإحدى الحواسّ.

والحقُّ أنّه لا معنى للاكتساب التصوّري أصلًا، وإن اتّفق عليه الحكماء والمتكلّمون وتبعهم غيرهم من أرباب سائر الفنون.

بيان ذلك أنّه لا معنى لاكتساب تصوّرِ المجهول من المعلوم إلا علّيّة الثاني للأوّل، وهذا مع أنّه مما لا يلتزمون به وإلا لكان كلّ ملزوم معرّفًا للّازم، لعلّيّة تصوّر الملزوم لتصوّر اللّازم؛ فيه أنّ المعرّفَ كالإنسان متصوّر للطالب بعنوانِ أنّه إنسانٌ، والمعرّف

أيضًا متصورّ له وإلا لم يكن معلومًا له، فأي تصور يريدُ أن يكتسبَه. بل إنّما يريد أن يعلم أنّ هذا المجمل أي شيئ تفصيله وما إتحد معه وانطبق عليه؟ فهو إنّما يريد تحصيل الاعتقاد بالإتّحاد.

فإنّ الشخص إمّا يعتقدُ اتّصافَ شيء ويعبّرُ عنه ويظهره بالحمل الاشتقاقي وأمّا التجوّز فلا ربطَ بما نحن فيه، وإمّا يعتقدُ إتّحادَه مع شيءِ آخر. وذلك إمّا من قبيل إتّحادِ الكلّي مع الفرد، وإمّا غير ذلك، مثل: "زيدٌ أخوك"، فما سمّوه معرّفًا من قبيل الأخير. ألا ترى أنّه لا فرقَ بين قولنا: "زيد أخوك" وبين قولنا: "الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ"، إلا بأنّ الموضوعَ في الأولِ جزئي، وفي الثاني كلي، ومجرّدُ ذلك ليس فارقًا بين الحملين.

فقولهم معرّف الشيء ما يحمل عليه لإفادةِ تصوره، وإن أرادوا بالحمل اللّفظي فبطلانه ضروري، فإنّ المعرّفَ ليس من قبيل الألفاظ. وإن أرادوا القلبي، فإن أرادوا مجرّدَ الفرض فمع أنّه ليس معرفة بالضرورة، فيه أنّه يلزمُ أن يكونَ ما يباينُ المعرف إذا فرض إتّحاده معه معرّفًا له، كالحجر المفروض كون الإنسان إياه. وإن أرادوا التصديق بالإتّحاد فهو ليس موجبًا لتصورّ المعرّف الذي هو الموضوع، بل تصور الموضوع مقدّم عليه لاحتياجِ التصديق إليه.[1]

وأمّا الترجيع فعن الجوهري[2]: «الترجيعُ في الأذان، وترجيعُ الصّوتِ ترديدُهُ في الحلق، كقرائة أصحاب الألحان»[3].

وعن القاموس: «الترجيعُ في الأذان تكريرُ الشّهادتين جهرًا بعدَ إخفائها[4]، وترديدُ الصّوت في الحلقِ»[5].

وعن شمس العلوم: «الترجيعُ ترديدُ الصّوتِ في الحلقِ، مثلُ ترجيعِ أهلِ الألحانِ في القرائة والغناء»[6]، إن أطرب، أي كان مقتضيا له، وإن لم يترتّب عليه في بعض الأحيان.

---

١. إلى هنا ليس في المطبوعة.
٢. في النسخة: «ذو الترجيع عن الجوهرى»، والمثبتُ من المطبوعة.
٣. الصحاح: ج ٣، ص ١٢١٨ (رجع).
٤. كذا في المصدر، وفي النسخة والمطبوعة: «إخفائهما».
٥. القاموس المحيط: ج ٣، ص ٢٨ (رجع).
٦. شمس العلوم: ج ٢، ص ٢٢٠ (رجع).

فالصّوتُ المجتمعُ للوصفين قد سمّي بالغناء بحسب أصلِ اللّغة وهذا ممّا لا مريةَ فيه، ولا شبهةَ تعتريه؛ لأنّ هذا هو القدرُ المتيقّنُ[١] عليه، كما لا يخفى على من لاحَظَ أقوالَـهم. ولكن وضعه للكلّ، أي: لكلِّ واحدٍ من ذي التّرجيع فقط أو المطرب كذلك ورد عن اللّغويين، بل لغيرهما أيضًا، ففي القاموس: «الغناء ككساء من الصّوتِ ما طُرِّبَ به»[٢].

وعن ابن الأثير في النهاية، في تفسيرِ الحديثِ الذي نقله العامّةُ عن النّبي صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: «من لم يتغنَّ بالقرآنَ فليس منا»[٣]، بعدَ نقله عن الشافعى أنّ المرادَ به الغناء، كلٌ من رفع صوتًا ووالاه فهو عندَ العرب غناءٌ، ثم نقل عن ابن الأعرابى أيضًا ما يدلُّ على أنّه من الحديث بالغناء، ثمّ قال على ما حكى عنه:

«وأولُ من قرأ بالألحان عبيدُالله بن أبىبكر، فورثه عنه عبدالله بن عمر، ولذلك يقال: القراءةُ العمري، وأخذ ذلك عنه سعيد العلّاف الإباضى»[٤]. إنتهى.

وعن المصباح: «أنّ الغناءَ الصوت»[٥]، وعن بعضِهم: «أنه مدُّ الصّوت».

ولا بأسَ بالتّعرّضِ لبعضِ الكلماتِ المستعملةِ في هذا المعنى، وما قالوا في شرحها لنفعها في المقصود.

منها: السماعُ، في القاموس: «المسمِعَة: المغنية»[٦]. وعن الصّحاح: «جاريةٌ مسمعةٌ أي: مغنية»[٧].

ومنها: التغريد، عن الصّحاحِ: «التغريدُ: التّطريبُ في الصّوتِ والغناء»[٨]. وفي القاموس: «غَرِدَ الطّائر كفَرِحَ، وغَرّدَ تغريدًا، وأغرد وتغرّد: رَفَعَ صوتَهُ، وطَرّبَ»[٩]، إنتهى. ومثلُهُ عن المجمل[١٠].

---

١. في المطبوعة: «المتفق».
٢. القاموس المحيط: ج ٤، ص ٣٧٢ (غنى).
٣. انظره في مجمع الزوائد: ج ٢، ص ٢٦٧، باب التغني بالقرآن. ومع اختلاف يسير لا يؤدي إلى تفاوت المعنى في صحيح البخارى: ج ٨، ص ٢٠٩؛ سنن أبي داود: ج ١، ص ٣٣٠، ح ١٤٦٩؛ المستدرك: ج ١، ص ٥٦٩.
٤. النهاية: ج ٣، ص ٣٩٠-٣٩١ (غنى).
٥. المصباح المنير: ص ٤٥٥ (غنن).
٦. القاموس المحيط: ج ٣، ص ٤١ (سمع).
٧. في المطبوعة: «الجارية المسمعة أي: المغنية» وفي المصدر: «والمسمعة: المغنية». أنظر الصحاح: ج ٣، ص ١٢٣٢ (سمع).
٨. الصحاح: ج ٢، ص ٥١٦ (غرد).
٩. القاموس المحيط: ج ١، ص ٣٢٠ (غرد).
١٠. مجمل اللغة: ج ٣ و ٤، ص ٦٩٥ (غرد).

ومنها: الترنيمُ، عن الجوهرى: «تَرَنَّمَ أي: رَجَّعَ[١] صوتَهُ، والتّرنيمُ مثلُهُ»[٢]. ومثلُهُ عن المجمل[٣]، وشمس العلوم[٤].

وفي القاموس:

«الرُّنُم بالنّون وبضمّتين: المغنّيات المجيدات، وبالتّحريك الصوت، (والرّنيم)[٥] والترنيم: تطريبه، وقد رنّم الحَمامُ والجُندَب والقوس وما استُلِذَّ صوتُه، وترنّم. وله رنمة[٦] حسنة وترنومة أي ترنّم، وقوسٌ تَرَنَمُوتٌ لها حنينٌ عندَ الرّمي»[٧].

وعن النهاية عن الشافعي:«أنّه تحسينُ الصّوت وترقيقُه»[٨]. وعنها أيضًا أنّه بعدَ ما ذكر الروايةَ التي تتضمّنُ الترنّم بالقرآن، قال: «الترنّمُ: التّطريبُ، والتغني، وتحسينُ الصّوتِ بالتّلاوة»[٩]، إنتهى.

ومنها: اللّحنُ، في القاموس: «لَـحَّنَ في قراءته: طرّب فيها»[١٠]. وعن ابن الأثير: «أنّه الترجيعُ، وتطريبُ الصّوتِ، وتحسينُ القراءةِ في الشّعر والغناء»[١١]. وعن الصّحاح: «لَـحَّنَ في قراءته إذا طرّب فيها وغرّد»[١٢]. وعن المطرّزى في المغرب: «لَـحَّنَ في قراءته تلحينًا: طرّب فيها وترنّم»[١٣]. إنتهى.

فَظَهَرَ أنّ الصّوتَ المطربَ المشتملَ على التّرجيع غناءٌ بالاتّفاق، كما أنّ الصّوتَ السّاذجَ -وهو المدّ والرّفع- ليس بغناءٍ قطعًا. وقد سهّل الخطب في

---

١. في النسخة: «رفع» والمثبت من المطبوعة والمصدر.
٢. الصحاح: ج ٥، ص ١٩٣٨ (رنم).
٣. مجمل اللغة: ج ١ و ٢، ص ٤٠١ (رنم).
٤. شمس العلوم: ج ٢، ص ٢٨٠ (رنم).
٥. «الرنيم» ليس في النسخة وإنما أثبتناه من المطبوعة والمصدر.
٦. في المطبوعة: «نمة»، والمثبت من المصدر والمخطوطة.
٧. القاموس المحيط: ج ٤، ص ١٢٢-١٢٣ (رنم).
٨. النهاية: ج ٣، ص ٣٩١ (غنى).
٩. النهاية: ج ٢، ص ٢٧١ (رنم).
١٠. القاموس المحيط: ج ٤، ص ٢٦٦ (لحن).
١١. النهاية: ج ٤، ص ٢٤٢ (لحن).
١٢. الصحاح: ج ٦، ص ٢١٩٣ (لحن).
١٣. المغرِب في ترتيب المعرب لناصرالدين أبيالفتح المطرزي: ج ٢، ص ١٦٨.

تعريف الغناء بالأعمّ كونَ التّعريف لفظيا لما بنوا عليه من جواز التعريف بالأعمّ إذا كان لفظيا.

وفيه نظرٌ. والتحقيقُ عدمُ الفرق؛ لأنّ الغرضَ إن كان تميز[1] المعنى عن جميع ما عداه، فلا بدَّ من التساوي، وإلّا فلا، كالمعنوي، فإنّ التحقيقَ عدمُ اشتراطِ التّساوي فيه أيضًا، فلا يدلُّ الحملُ على المواطاتي حينئذٍ على التساوي؛ لتناقضِ كلماتهم.

وكأنّ هذا هو الّذي أراده شيخُنا[2] دام ظلّه؛ حيث قال:

«وكلّ هذه المفاهيم مما يعلم عدمُ حرمتها، وعدم صدق الغناء عليها، فكلُّها إشارةٌ إلى المفهومِ المعين عرفًا»[3].

وإلا فالتعيينُ في غير عرفنا لا يكفي في صحّة الإشارة إليه مع أنّ المقصودَ تعريف لنا وفي عرفنا. والعربُ الّتي في أعصارنا لا تُعيّنُ مع أنّ التعيينَ في عرفنا كفاية غير مفيد. ولعمري إنّ ما ذكرناه لسديدٌ، كما لا يخفى على من له قلبٌ، أو ألقى السّمع وهو شهيدٌ.

وأمّا المطربُ الخالي عن الترجيعِ وعكسه وعدمها فكلماتُهم فيها في غايةِ الاضطراب. فظاهر القاموس كفايةُ الإطراب[4]، وظاهر النهاية؛ حيث قال: «و والاه»[5] أنّ الترجيعَ هو المناطُ في هذا الباب، وعطف الغناء على الإطراب يؤيدُ الأولَ، كما أنّ عطفَ الترجيع عليه يؤيدُ الثّاني إن لم يؤيد اعتبار الاجتماع، وفي حكم العطف (على الشيء العطف)[6] على ما فسّر به، كما في بعض كلماتهم؛ لما توهّموا من جوازِها في التّعاريفِ اللّفظية، فشيءٌ منها لا يفيدُ شيئًا.

تلويحٌ يشتمل على أمورٍ:

الأوّلُ: لا ملازمةَ بين الحُسن والترجيع، فإنّ للأصواتِ حسنًا في حدّ أنفسها[7]، وحسنًا

١. في المطبوعة: «تمييز».

٢. وهو استاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري الشوشترى، المتوفي سنة ١٢٨١ الهجرية.

٣. المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٢٩١.

٤. القاموس المحيط: ج ٤، ص ٣٧٢ (غنى).

٥. النهاية: ج ٣، ص ٣٩١ (غنى).

٦. ما بين القوسين ساقط من النسخة.

٧. في المطبوعة: «ذاتها».

باعتبارِ اشتمالها على ضروبِ الحركات، وهذا القسمُ مشروطٌ بالإندراج تحتَ القواعد الموسيقية. وهذا من كثرةِ الوضوح بحيث لا يحتاجُ إلى الإظهار، وأهل الافتقار لو تأمّلوا في صوت الحمار والمزمار لم يبق لهم مجال الإنكار؛ فإنّ صوتَ المزمار مثلًا ملايمٌ للطّبع وإن لم يشتمل على الترجيع، وصوت الحمار بالعكس.

وتوهّمَ بعضُهُم أنّ الصّوتَ المستقيمَ من غير ترجيع لا يتّصفُ بشيء من الحسن والقبح. وقال في رسالته المعمولة في المسألة: «كما أنّ...، إلخ»[1]. وفيه أنّه إن أرادَ بعدم اتّصافِ الصّوت بالحُسن والقُبح عندَ عدم اشتماله على الموافقة والمخالفة، عدمَ اتصافه بهما بحسب اللّغة والعرف، فهو من البطلان بمكان. وإن أرادَ عدمَ اتّصافه بالحُسن والقُبح بحسب اصطلاحِ[2] الموسيقيين، ففيه أنّ الرّسولَ صلّى الله عليه وآله إنّما أرسِلَ بلسان الأعراب لا باصطلاحِ هؤلاء الأحزاب.

ثم قال: «تنبيهٌ...، إلخ». وفيه أنّ غايةَ ما يثبته أنّ جهةَ التوحيد بينَ الكثيرين يؤدّي إلى الحسن والجمال، وهذا ممّا لا يخفى على أحدٍ، ولكنّه لا ينفعُ فيما نحن[3] فيه من أنّ الصّوتَ المستقيمَ من الحسن والقبح خال.

وأمّا حديثُ أبي‌بصير فهو على ما ذكرنا أدلّ عندَ البصير الخبير؛ لأنّه عليه‌السلام أمر أوّلًا بقراءة القرآن بالصّوتِ الحسن، ثم أمر بالتّرجيع، والتأسيس أولى من التأكيد. والظّاهرُ أنّه لما كان حسنُ الصوت على قسمين: ذاتي وعرضي، وكان المأمورُ به هو الحسنُ العرضي، وكان ذلك محتاجًا إلى البيان، نبّه إمامُ الإنس والجانّ عليه صلواتُ الملك المنّان بقوله عليه‌السلام: «ورجّع بالقرآن».

ألا ترى أنّه عليه‌السلام لما عَلّلَه بقوله الشّريف: «فإنّ اللهَ يحبُّ الصّوتَ الحسن» بيّنه بقوله: «يرجّع به ترجيعًا»؛ فإنّ حُسنَ الصّوت لا يحتاجُ إلى البيان؛ لما مرّ من أنّه مما لا يخفى على الصبيان والنّسوان، مع أنّه ليس من شأنه عليه‌السلام. بل الذي ينبغي له عليه‌السلام تعيينُ نوعِ الحُسنِ، والروايةُ ضعيفةٌ بعلي بن أبي‌حمزة البطائني، هذا.

---

١. المراد بالبعض قولُ السيد ماجد البحراني في رسالته: *إيقاظ النائمين* حيث قال: «بحث فلسفي: كما أن أنواعَ مدركات البصر...»، المطبوعة في مجموعة "غناء-موسيقى" المجلد الأول.

٢. «اصطلاح» ليس في المطبوعة.

٣. «نحن» ساقط من النسخة.

وفيه من الأنظار ما لا يخفى على أولي الأبصار، ولكن الأعمار تجلُّ من أن تجعلَ مهرًا إلا للأبكار من الأفكار.

الثاني: أنّه لا ملازمةَ بين الإطراب والترجيع أيضًا، فإنّ الطّربَ عبارةٌ عن خروجِ الشّخص عن الحالة الطبيعية النّاشيء من شدّةِ السّرور أو الحزن، فإنّ الأصواتَ الطبيعية[1] تؤثّرُ في القلب فقد تهيج[2] الأرواح وتثيرُها إلى الأعضاء، فينبسطُ القلبُ وتشتدُّ القوى، فقد يكون ذلك على حدّ الاعتدال، فيزيلُ كثيرًا مما على الشخص من الاختلال والاعتلال. وأمّا إذا بلغ الانبساط حدَّ الإفراط فهو يورثُ الخفة والانحطاط، بل ربّما يؤدّي إلى الاعتباط. وقد ينقبضُ القلب، وهو يورثُ الخفّة أيضًا إذا جاوز حدَّ الاعتدال.

وبالضّرورة لا يتوقّفُ اقتضاءُ الصّوت لهذه الحالة على الترجيع، فكما أنّها تحدثُ بكثيرِ من الأمورِ غيرِ الصّوت فكذلك تحدث بالصّوتِ الخالي عن التّرجيع. ألا ترى أنّ أكثر التصانيفَ الّتي هي أمّ الملهيات، بل لا يطرب غيرها من الأصوات إلا قليلًا خالٍ عن الترجيعات، بل لو اشتملت عليها تبدّلت الحسنات بالسيئات، والطيبات بالخبيثات، والمطربات الملذّذات بالمنافرات المؤذيات، وهكذا حال الامتداد. فعلى ما ذكرنا لا يمكنُ اجتماعُ الترجيع والإطراب، فليس لنا مقدارٌ متيقّنٌ في هذا الباب. وأمّا ما ذكرناه سابقًا من أنّه القدرُ المتيقّنُ فإنما هو بالنظر إلى كلمات اللّغويين.

فإذا تبينَ هذا ظَهرَ ما فيما أفاده شيخُنا المرتضى، جعل اللهُ ما بقي من عمره الشريف أكثر وأحسنَ مما مضى بالمصطفى والمرتضى صلواتُ الله عليهما وآلهما، قال مدّ ظلّه:

> الطّربُ على ما في الصّحاح: «خفّةٌ تعتري الإنسانَ لشدّة حزن أو سرور»، وعن الأساس للزّمخشري: «خفّةٌ لسرور أو هَمّ»، وهذا القيدُ هو المدخلُ للصّوت في أفراد اللّهو، وهو الذي أراده الشّاعرُ بقوله: «أ طربًا وأنت قنسري» أي: شيخٌ كبيرٌ، وإلّا فمجرّدُ السّرور أو الحزن لا يبعدُ عن الشّيخ الكبير. وبالجملة فمجرّدُ مَدِّ الصّوت لا مع الترجيع لا يوجبُ كونه لهوًا.[3]

---

١. في النسخة: «الطيبة».

٢. في المطبوعة: «وتهيج».

٣. المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٢٩٢.

فإنّه قد أفاد أولًا أنّ المدخلَ لِلصَّوتِ في أفراد اللّهوِ إنّما هو كونه موجبًا للخفّة لا غير؛ حيث جاءَ بضمير الفصل المفيد للحصر. ثم قال إنّ مجرّدَ مدِّ الصّوت لا مَعَ التّرجيعِ لا يوجبُ كونه لهوًا، فإنّه لا مدخل لشيء من المدّ والتّرجيع في الإطراب، وقد تقدّم منه أنّه لا مدخل لشيء في تحقّق اللّهو إلّا الإطراب. وقولُهُ: «إن مجرّدَ مدِّ الصّوتِ لا مع الترجيع» حيثُ بَيّنَ التجرّدَ بتعقيبه بقوله: «لا مَعَ التّرجيع»، صريحٌ في أنّ تحقّقَ اللّهو يتوقّفُ على الترجيع، فبينهما تناقضٌ ظاهرٌ، هذا.

وقد بدا لي بعد ما سمعتُ بعضَ الأصوات المرجّع فيه والمطرب، أنّه لا منافاةَ بينهما بالذات وإن اتفق في بعض الموارد، كالتّصنيفات. فظهر أيضًا أنّ الإطرابَ لا يختصُّ بها، بل قد يبلغ الصّوتُ بالذّات أقصى مراتب الحسن، فحينئذٍ يطربُ بجميعِ الشّؤون والأطوار، فكأنّه شموسٌ وأقمارٌ تزيحُ ما في كلّ قطر من الأقطار من ظلمات أراضي النفوس بالأشعة والأنوار. ألا وإنّ له من نفائس الآثار في الأعصار والأمصار ما لا يحتاج إلى الإظهار، فكأنّها تزيدُ في الأعمار وتورث التجافي في دار الإغترار والإنابة إلى دار القرار.

الثالثُ: أنّ الظّاهرَ من كلمات اللّغويين أنّه لا إختصاصَ لصوت الإنسان بالغناء، بل يشملُ[1] أصواتَ سائر الحيوانات، بل لا يبعدُ شموله لأصوات الجمادات أيضًا. وعلى هذا فيجبُ على القائل بحرمة الغناء من حيث هو هو، الإلتزامُ بحرمةِ أصواتِ الطّيور إذا كانت مطربةً؛ لعدم الدّليل على التّخصيص.

الرابع: أنّ الغناءَ كأكثر الأشياء مثل الأرض والسّماء والنّار والهوى والماء لا يختلفُ بإختلاف النيّات والآراء. ألا ترى أنّه لو سُئل أهلَ اللّسان والعقلاء عن صوتٍ خالٍ من الوصفين أنّه هل هو من أفراد الغناء؟ لما أجابوا بأنّه كذلك إن قصد به الإلتهاء، بل مَن قال بأنّ الصوتَ بسبب قصدِ الالتهاء يصيرُ من أفرادِ الغناءِ من السّفهاء والبلهاء. والعجبُ من شيخنا دام ظلّه حيث قال:

«إن اللّهوَ يتحقّقُ بأمرين، أحدُهما: قصدُ التّلهّي، وإن لم يكن لهوًا، والثاني: كونه لهوًا في نفسه عندَ المستمعين، وإن لم يقصَد به التلهّي»[2]

١. في النسخة: «يشتمل».

٢. المكاسب المحرمة: ج ١ ص ٢٩٦.

بعدَ أن قال: بأنّ الغناءَ هو الصّوتُ الملهي، مَعَ أنّه لا فرقَ بين اللّهوِ وغيره في عدمِ تحقّقه بالقصد بالضّرورة. ثمّ إنّ النّسبةَ بينَ كون الصّوتِ لهوًا في نفسه وبين كونه لهوًا عندَ المستمعين عمومٌ من وجه، فلا يصلح الثاني لأن يكونَ تفسيرًا للأوّل؛ لأنّ بينَهما مباينةً جزئيةً.

ولو أرادَ اعتبارَهما معًا، وإناطة الحكم بمادةِ الاجتماع لوجب العطفُ بالواو الدّالّ عليه، كما أنّه لو أراد إناطةَ الحكم بأحدهما وجب العطفُ بـ "أو"، ولكن على هذا يصيرُ الأمورُ ثلاثة. فقوله: «إن اللّهوَ يتحقّقُ بأمرين» قرينةٌ على عدمه، كما أنّ كفايةَ كونه لهوًا في نفسه عندَه في الحرمة قرينةٌ على عدم الأوّل، ومع ذلك[1] كلّه، فلعلّه سهوٌ من قلم النّاسخ؛ لأنّ مثلَهُ من مثله بعيدٌ، كما لا يخفى على من له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيدٌ.

الخامس: قال في القاموس:

«لهي لهوًا: لعب كإلتهي، وألهاه ذلك.

والملاهي آلاته، وتلاهي بذاك.

والأُلهُوَّة والأُلهيّة والتلهية: ما يتلاهي به.

و لَهَت المرأةُ إلى حديثه لهوًا ولُهُوًّا: أنسَت به وأعجَبَها.

واللَّهوَةُ: المرأةُ الملهُوُّ بها كاللّهو، وبالضّمّ والفتح: ما ألقيتَه في فم الرّحي، والعطيةُ أو أفضلُ العطايا وأجزلها كاللُّهيَة، والحفنة من المال أو الألف من الدّنانير والدّراهم لا غير.

و لَـهي به كرَضِي: أحبّه، وعنه سلا وغفل وترك ذكره، كلّها كدَعَا، لُهِيّاً ولِهيَاناً وتَلَهّي.

واللَّهاة اللّحمَةُ المشرفة على الحلق، أو ما بين منقطع أصلِ اللّسان إلى منقطع القلب من أعلى الفم. ج: لَهَواتٌ، ولَهَياتٌ، و لُهِي، و لِـهِي، و لَـهاءٌ، ولِـهاءٌ، واللّهواء ع. ولهوةٌ: إمرأة...

إلى أن قال: وألهى: شَغَلَ وترك الشيء عجزاً أو اشتغل بسماع الغناء»[2]. إنتهى.

---

١. في المطبوع: «ذا».

٢. القاموس المحيط: ص ١٧١٧ (لهو).

فنقولُ: أنّه ليس على حرمةِ اللّهو بغير المعنى الأخير دليلٌ، وإنما الكلامُ في الأخير، وبالضّرورة تغييرُ العبارة لا يتّضحُ به السّبيل. فالعجبُ من الشّيخِ الجليلِ؛ حيثُ أراد توضيحَ موضوعِ الحكم بأنّه ما كان عندَ أهلِ العُرف من هذا القبيل. قال:

«فكلُّ صوت يكون بكيفيته لهوًا ومعدودًا من ألحانِ أهلِ الفسوق والمعاصي فهو حرامٌ، وإن فرض أنّه ليس بغناء»[1].

والحاصلُ أنّه إن أراد بكونه لهوًا كونه غناءًا فهو توضيحُ الشيء بنفسه، وإن أرادَ به كونه شاغلًا عن كلِّ شيء من العبادات مطلقًا، أو خصوص الواجبات بالاقتضاء، أو بالعلية التّامّة، فهو على بعض هذه التقادير مباحٌ، وعلى بعضها مستحيلٌ، وعلى بعضها ليس على حرمته دليلٌ.

ومحصّلُ الكلام أنّه ليس في معانى اللّهو حرامٌ بإتفاق الأعلام إلّا الغناء، فعلى هذا إن كان معنى قوله: «فكلُّ صوتٍ» كلُّ صوتٍ يكون بكيفيته غناءًا، فليس له محصّلٌ إلا إطناب الكلام، بل معنى قوله «وإن لم يكن غناء حينئذ» أنّ كلّما كان غناءًا فهو حرامٌ، وإن لم يكن غناءًا.

وبالجملة، فاللّهوُ المستعملُ في معنى الغناء ليس أعرف من الغناء حتّى يُعرَفَ الغناءُ به. نعم هو بمعنى الشغل وغيره أعرف من الغناء، وشيء منها ليس حرامًا بالذات. نعم تعرّض الحرمة للصوت إذا أوجب حرامًا على ما سيجيءُ من الأدلّة إن شاء الله تعالى، وأمّا لكونه مقدمةً للحرام فلا. نعم قال بحرمة مقدّمتها كثيرٌ من الأساطين العظام.

ويمكنُ أن يقال أنّ اللّهوَ بمعنى التواني على ما في القاموس من أنّ «لهي لهواً: لعب»، وأنّ «لَعِبَ: ضدُّ جدّ». والصوتُ الموجبُ للتّواني هو الصوتُ المطربُ، والغناء إمّا ملزومُ الخفّةِ والتّواني أو عينهما، وحينئذٍ يردُ عليه أنّ مميزَ المطربِ هو الوجدانُ لا العرف؛ فإنّه حالةٌ نفسانيةٌ، وليس أمرًا خارجًا حتّى يميزَه النّاسُ، فكلُّ أحدٍ مميزٌ للمطرب بنفسه، ولا يحتاجُ إلى الرّجوعِ إلى غيره، وإنما يرجعُ إلى العرف في تشخيص المفاهيم، والخفّةُ مفهومٌ مبينٌ لا خلافَ فيه. ومن هذا ظهر ما في قوله:

---

١. المكاسب المحرّمة: ج ١، ص ٢٩٦.

«إن المرجعَ في كون الصوت لهواً هو العرفُ، والحاكم بتحقّقه هو الوجدان ....، إلخ»[١]، فتأمّل.

السادسُ: قد عرفتَ أنّ الصّوتَ إنّما يصيرُ غناءًا لما يعرضُهُ من الإطراب أو الترجيع أو المدّ أو غيرها. وأمّا خصوصُ الألفاظ فلا مدخلَ له أصلًا. فالصّوتُ المجرّدُ، والمهملُ والمستعملُ، والكلمةُ والكلامُ، والحقُّ والباطلُ في ذلك سواءٌ، وهذا في غايةِ الظّهور بحيثُ لايخفى على ذي شعور. فالخلافُ إنّما هو من غاية القصور.

إذا عرفت هذا فنقولُ: وهو، أي الغناء، لدي وباعتقادي جائزٌ، خلافًا لأكثر الأعيان، ووفاقًا لقاطع البرهان، بأي لحن من الألحان كان، سواءٌ في ذلك الصّوت المجرّد، والكلام الباطل، والمرثية والقرآن، وإنما يحرمُ إن أوجب ما قد حرما اقتضاءًا يتعقّبُ الحرامَ، فلا يكفي مجرّد الاقتضاء، ولا يشترطُ كونه علةً تامّةً يترتّبُ عليه على الدوام.

وبالجملة، فهذا القسمُ من المباح يتميزُ عن سائر الأقسام بأنّه يحرمُ إن يترتّب[٢] عليه الحرام، فالحقُّ ما أفاضه الفيضُ[٣] على ما حكي عنه من أنّه إنما[٤] يحرمُ إذا اقترن بمحرَّمٍ خارجيٍّ[٥]. فإنّ تأثيرَ اقتران الألحان بالملاهي والعيدان في حرمتها لا شاهدَ له لا من العقل والوجدان، ولا من السنّة والقرآن، فمرادُهُ الاقترانُ على سبيل التأثير. ولكن حكي عن الوافي:

«أنّ الذي يظهرُ من مجموعِ الأخبار الواردة فيه إختصاصُ حرمة الغناء، وما يتعلّقُ به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها، بما كان على النحو المتعارف في زمن الخلفاء، من دخولِ الرّجالِ عليهنّ وتكلّمهنّ بالباطل[٦]»[٧].

وهو يدلُّ على أنّ المناطَ كونُهُ على النّهج المتعارف في ذلك الزمان، فلا

---

١. المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٢٩٧.

٢. في المطبوعة: «ترتّب».

٣. وهو الملا محمدمحسن بن المرتضى الفيض الكاشاني.

٤. «إنما» ليس في المطبوعة.

٥. الوافي: ج ١٧، ص ٢١٨- ٢٢٣.

٦. في المطبوعة: «بالأباطيل».

٧. الوافي: ج ١٧، ص ٢١٨- ٢٢٣.

يشترطُ التأثير، ولا يكفي الإقترانُ بأي حرامٍ كان، بل خصوص دخول الرّجال على النساء، والتكلّم بالباطل، واللّعب بالملاهي والعيدان، وغيرها. فالنسبةُ بين ما اختاره وما اخترتُهُ تباينٌ جزئي، وهو في البطلان، كما اختاره سائرُ الأعيان عليهم من الرحمن الغفران والرضوان.

وأمّا ما اخترتُه سابقًا من حرمة الصّوت[1] اللهوي، وهو المناسبُ لبعض آلات اللهو والرّقص، وحضور ما يستلذّه القوى الشهوية من كون المغنّي جارية أو أمرد، فقد سَوّلَ لي. فإني رأيتُ حرمةَ الغناء متلقاة بالقبول عندَ الفحول، والصوت اللهوي كالتصانيف أولى من غيره بالشمول. فقلت هو محرّمٌ.

وذا الحكم على ملهي من الصوت يدور مسجَلًا حتّى مع العموم والخصوص، أي مع عموم الغناء بالنّسبةِ إلى الصّوت اللّهوي، وكونه أخصٌ منه، للآي جمع آية والإجماع والنصوص، فالحكمُ في غاية الظهور.

(ولكن كلام الفيض قد دلًّ على جوازه حال كونه مجرّدًا عن الاقتران بالحرام أو مسجلًا، أي حتّى مع اقترانه به، بناءًا على احتمال آخر في عبارته، بأن يكونَ مرادُهُ أنّ الأخبارَ إنّما هي ناظرةٌ إلى المنع عمّا اقترن به الغناء في ذلك الزمان، فالنهي عن الغناء حقيقةً نهي عمّا يلزمه عادةً من المحرّمات. وإنما خالف الجمهور وقال بما بطلانه في غاية الظهور)[2]

لزعمه أنّ النصوص إنما ... دلّت على أنّ الغناء حرّما
بالنهَج المألوف في تلك الزمن ... أي التغني مع قيان، مع أن
على الأغاني والمزامير إشتمل ... والرقص، والمرء عليهن دخل
فليس بالغناء بالأشعار ... بأس لذكر الجنة والنار
وأنعُمِ للملك الجبار ... مشوّقاتٍ نحو تلك الدار
باعثة النفس على الخيرات ... والزهد في أشياءَ فانيات
لأنّ هذا ذِكره، وربّما ... منه اقشعرّت الجلودُ فاعلما

---

١. «الصوت» ليس في النسخة.
٢. مابين القوسين ليس في المطبوعة.

ثم يلين القلبُ والجلود | لذكر قهار هو المعبود
وجملة القول فلا يخفى على | أهل الحِجي بعدَ سماعٍ ما جلى
أن الذي في أكثر المحافل | للـمتِصوِّفين عينُ البـاطـل[1]

هذا، أي: خذ ذلك الكلامَ المنقولَ عن الفيض وتدبّر فيه، فإنّ أراد أنّ ما عرى من المحرّمات غير الغناء لغةً، فحالُهُ كما ترى، وإن أرادَ أنّ كلّ ما علن من الحرمة والعقاب والقبح فإنما لما به قد اقترن من المحرّمات، فذاك تأويل لذي العبائر بلا ضرورة. وفي الجواهر إدّعى ضرورةَ المذهب للمختار وحرمة الغناء[2]، ففاسدٌ توهّم اضطرار الشخص إلى التأويل.

وإن أرادَ أنّ هذا الصوتَ إنّما يحرمُ إن أوجب ما قد علما من دخول الرّجال على النساء أو مطلق الحرام، وإن لم يترتّب عليه بالفعل أو إن أثّرا و ترتّبَ عليه بالفعل خاصّة، ففيه ما مما ذكرنا ظهرا، من شهادة الأدلّة على خلافه، وهذا الذي اخترته سابقًا وعدلت عنه الآن عليه جلّ العلماء[3]، واستقرّ رأي شيخنا المرتضى سلّمه الله تعالى. والغالبُ أنّ مرتضى الشّيخ للتلميذ أيضا مرتضى.

فظهر أنّ لنا دعويان، إحديهما[4]: الترنّمُ بالألحان، والثانيةُ: حرمتُهُ إن أوجب العصيانَ.

لنا على الأوّل الأصلُ مع عدم البرهان. أمّا العقل فلم يستند إليه أحدٌ، وأمّا الإجماعُ فلأنّه ليس حجةً إلا من حيث الكشف، وهو لا يحصُلُ إذا علمنا بطلانَ مستند القائلين، فإنّه لا ملازمةَ بين الأقوال الناشئة عن مستند معلوم الفساد وبين قول الإمام عليه‌السلام حتّى يورثَ العلم به، ويصلَحُ للاستنادِ. ومستند المحرِّمين للغناء على ما نحقّقُ إن شاء الله تعالى فاسدٌ، و كشف هذا الاتفاق عن رضا المعصوم عليه‌السلام كاسدٌ، والضرورة التي ادّعاها بعضُ أهل السداد ضروري الفساد.

---

١. هذه الأبيات مستلّة من منظومة المؤلف في الغناء، والتي نسخة ناقصة من أوائلها كانت موجودة في مكتبة ملك بطهران (مجموعة رقم ٥٤٢٥)، مشتملة علي أربعة وعشرين بيتاً، وفي تتمة سطور الرسالة وجدت بعض الأبيات الأخر من المنظومة، ممزوجة مع المتن، إستخرجناها بقدر الميسور وذكرناها في آخر الرسالة.
٢. جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٤.
٣. «جلّ العلماء» ليس في المطبوعة.
٤. في المطبوعة: «أحدهما».

وأمّا المنقولُ فلا حجيةَ فيه على ما تقرّر في الأصول. وأمّا الكتابُ فلأنّ حملَ الغناء في أخبار الأئمةِ عليهمالسلام على بعض آي استدلّوا بها على الحرمة في هذا الباب مواطاتًا وتبعيضًا، وهي قولُهُ تعالى عزّ من قائل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾[١]، الآية.

ودليل على تفصيلنا، وهو أنّ الغناءَ حلالٌ إلا إذا أورث الإضلال. وتوضيحُ ذلك يحتاجُ إلى تمهيد مقدّمات:

الأولى: أنّه لا يمكنُ أن يكونَ شيء من أنواع الملهيات مقولًا بالذّات إلا الأصوات؛ لأنّه لا يكونُ إلا من المسموعات، والمقول إمّا أخصّ من اللّفظ لإختصاصه بحسب الوضع بالموضوع أو عنهما مساواة، وتبادرُ الموضوع إنّما هو للإنصراف على ما هو الحالُ في جميع المطلقات بالنسبة إلى الأفراد الشائعات.

الثانية: أنّه إذا تعذّرت الحقيقةُ فالمتعينُ أقربُ المجازات.

الثالثة: الحملُ على سبيل المواطاة يفيد المساواةَ والإتّحادَ بحسب الذات.

الرابعة: أنّ المعنى الغير الأصيل المسمّى بالبطن المفتقر إلى التأويل، لم يستعمل فيه اللّفظ على ما قيل. والحقُّ فيه التفصيلُ، وأنّ هذا القول عليلٌ، ولكنّه بعيدٌ جدًّا لا يصارُ إليه إلا بدليل.

الخامسةُ: في شرح الآية الشريفة، فكلمة «من» في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾ إسمٌ بمعنى بعض، مبتدأ مضافٌ إلى ما بعدها، والظّرف إمّا خبرٌ للموصول أو لغوٌ متعلّقٌ بـ ﴿يشتري﴾، أو حالٌ، أو صفةٌ للموصول، وعلى التقادير يلزمُ اللّغو. هذا إذا كان المتعلّق ناقصًا، وأمّا إذا قُدّرَ تامًّا فلا ضيرَ فيه؛ لأنّ المقصودَ بالذاتِ إفادةُ وجود هذا الشخص، وأمّا كونُهُ من النّاس فمقصودٌ بالتبع.

فهو قولنا: «من الشعراء مَن هو أشعر من إمرأ القيس»، فإنّ المقصودَ بالذّات الإخبارُ بوجوده، وأمّا كونه من الشعراء فضروري، فهو متعلّقٌ بالخبر. ومثلُهُ شايعٌ كثيرًا، والأهميةُ المستفادةُ من التقديم لو سلّمنا لا ينافي التبعية كما في قولنا: «في الدار ضرب زيد».

---

١. لقمان / ٦.

وقد يتوهّمُ أنّ «أل» في الناس للعهد والإخبار بأنّ من يشتري لهو الحديث من هذه الطائفة ليس لغواً. وفيه أنّه خلافُ المقصود، و«ناس» مخفّفُ أناس، واللّام للجنس أو العهد، وكلمةُ «من» إمّا موصولةٌ أو موصوفةٌ، فيشتري مرفوعٌ محلًّا، خبرٌ لـ «من». وجزم جماعةٌ في مثل هذا بالأوّل، وأخرى بالثاني، والكلُّ جزافٌ.

وعن الكشّاف: إن قدّرت «أل» في الناس للعهد فموصولةٌ، مثل: **﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾**[1]، أو للجنس فموصوفةٌ، مثل: **﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ﴾**. قال بعضُ الفحول بعدَ نقل هذا منه: «ويحتاجُ إلى تأمّل».

وأقول: لعلَّ وجهَ ما قال الزمخشريُّ أنّ الجنسَ لإبهامه يناسب الموصوفة وتنكيرها، والعهد لتعيينه يناسب الموصولة لتعريفها، أو أنّ الشّايعَ في مثل هذا المقام هو النكرة الموصوفة إذا جعل بعضًا من الجنس، كقوله تعالى: **﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا﴾**[2]، والموصولةُ مع الصلة إذا جعل بعضًا من المعهود، كقوله تعالى: **﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾**، والقرآن على ما صرّحوا به يفسّرُ بعضُهُ بعضًا.

وقد يقالُ أنّ العلمَ بالجنس لا يستلزمُ العلمَ بأبعاضه، فتكونُ باقية على التنكير، فيكونُ المعبّرُ عن البعض نكرةً موصوفةً، وعهد الكلّ يستلزمُ عهد أبعاضه. وفيه أنّه لا امتناعَ في أن يعبّر بلفظ النكرة؛ لعدمِ القصد إلى تعيينه، وفي أن يتعين بعضٌ من الجنس الشايع فيعبّر عنه بلفظ المعرفة، فتأمّل.

و**﴿يشتري﴾** من الشراء. قال في القاموس: «شراه يشريه: ملكه بالبيع وباعه كاشتري فيهما ضدٌّ[3]»[4]، إنتهى. وفاعله مستترٌ راجعٌ إلى الخبر والجملةُ صلةٌ أو صفةٌ له.

﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ في مجمع البحرين: «أي: باطله وما يلهي من ذكر الله»[5]. وقد عرفت معناه بحسب أصل الوضع. والحديث: الخبر، والإضافة إمّا مثلها في «خاتم فضّة» أو «جرد قطيفة» والمصدر بمعنى الفاعل.

---

١. توبة / ٦١.

٢. الأحزاب / ٢٣.

٣. في النسخة: «فهما ضدّان» والمثبت من المطبوع وهو موافقٌ للمصدر.

٤. القاموس المحيط: ج ٤، ص ٣٧٤.

٥. مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٤٦ (لهو).

قال السيوطى: «أي: ما يلهي منه عمّا يعني»[١]. وقال القاضي: «ما يلهي عمّا يعني، كالأحاديثِ الّتي لا أصلَ لها، والأساطير الّتي لا اعتبارَ فيها، والمضاحيك وفضولِ الكلام، والإضافةُ بمعنى «مِن» وهي تبيينيةٌ إن أرادَ بالحديثِ المنكرَ، وتبعيضيةٌ إن أراد به الأعمَّ منه.

وفي الصّافي: «ما يلهي عمّا يعني، كالأحاديث التي لا أصلَ لها، والأحاديث التي لا اعتبارَ فيها، والمضاحك وفضول الكلام. القمي قال: الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهي»[٢]. والظّاهرُ أنّه مجازٌ مرسلٌ عن القيان أو مطلق الغناء[٣] أو عن الدّفاتر والكتب على ما سيأتي تفصيلُهُ إن شاء الله تعالى.

وقيل: نزلت في النضر بن حارث، إشترى كتبَ الأعاجم، وكان يحدّثُ قريشًا، ويقول: إن كان محمّد صلّى الله عليه وآله يحدّثُكم بحديثِ عاد وثمود، فأنا أحدّثُكم برستم وإسفنديار والأكاسرة. وقيل: كان يشتري القيانَ، ويحملهنّ على معاشرة من أرادَ الإسلام، ومنعه منه ﴿لِيُضِلَّ﴾ بضمّ الياء وحذف مفعوله، أي: غيره.

قال الشيخُ (ره):

«ومن أضلّ غيرَهُ فقد ضَلَّ هو، ومن قرأ بفتح الياء فالمعنى ليصير أمره إلى الضّلال، وهو إن لم يكن يشتري للضّلال، فإنّه يصيرُ أمره إلى ذلك. قال قتادة: يحسبُ المرء من الضّلالة أن يختارَ حديثَ الباطل على حديث الحقّ»[٤]. إنتهى.

أقول بعونِ الله تعالى أنّ اللام للتّعليل دخلت على العلّةِ الغائية، وهي مَعَ المصدر المنسبك من الفعل متعلّقة بـ «يشتري»، فظاهرُ الكلام بمقتضى أصالة الحقيقة أنّ الداعي على الشراء وعلّته الغائية هو الإضلال أو الضلال، ولكن الظاهر أنّه على تقدير الفتح من قبيل قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[٥]، ففي متعلّق اللام تجوّز لإستبعادِ

---

١. تفسير الجلالين المطبوع بذيل أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ج ٢، ص ٢٢٦.

٢. تفسير الصافي: ج ٤، ص ١٣٩.

٣. في النسخة: «المغنّي».

٤. مجمع البيان: ج ٨، ص ٧٧.

٥. القصص / ٨

أن يعمل الشخص عملًا غرضه منه صيرورته ضالًا وإلى ما ذكرته إشارةً بقوله: وهو إن لم يكن يشتري للضلال ...، إلخ. وأمّا على تقدير الضّمّ فلا داعي إلى ارتكاب التجوّز. وسيأتي تتمّةُ الكلام بعون الملك العلّام.

و﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ عن ابن عباس: «قراءة وذكر القرآن»[١]. وقال السيوطى: «طريق الإسلام»[٢]، وعن القمي: «يحيد بهم عن طريق الله»[٣].

﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ معناه أنّه جاهلٌ فيما يفعلُهُ، لا يفعله عن علم. وفي الصافي: «بغير علم بحال ما يشتريه»[٤] إنتهى. وفيه احتمالاتٌ أخر.

﴿وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ أي: الآيات المذكورة بقوله: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ﴾ أو السبيل قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي﴾ أو الحديث؛ لأنّه بمعنى الأحاديث، وقد نصبه حمزة والكسائى ويعقوب وحفص عطفًا على ليضلّ.

﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[٥] يهينهم الله به لإهانتهم الحقّ بإيثار الباطل عليه. أولى بالمدّ اسم إشارة للجمع مبتدأً، والكاف للبعد تحقيراً والظرف مستقرٌّ غير مقدّم. وعذاب اسمُ مصدر مبتدأ مؤخّرٌ، ومهين من أهان من الهون وفاعله مستترٌ فيه راجعٌ إلى العذاب.

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا﴾ لا يعبأ بها، ﴿كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾ مشابهًا في أذنيه ثقلٌ لا يقدر أن يسمع. والأولى حالٌ من المستكنّ في ﴿وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا﴾، والثانية بدلٌ منها، أو حالٌ من المتسكنّ في لم يسمعها، ويجوز أن يكونا استينافيين، ﴿فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٦] وذكرُ البشارة تهكمٌ.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ﴾[٧]، أي: نعيم جنات فعَكسَ للمبالغة.

---

١. مجمع البيان: ج ٨ ص ٧٧.

٢. تفسير الجلالين المطبوع بذيل أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ج ٢، ص ٢٢٦.

٣. تفسير القمى: ج٢:، ص١٦١.

٤. التفسير الصافى: ج ٤، ص ١٣٩.

٥. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا، أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ لقمان / ٦.

٦. وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا، فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ لقمان / ٧.

٧. لقمان / ٨

دلّت الآيةُ الشّريفةُ على أنّ من اشترى الحديث الملهي للإضلال عن سبيل الله واتخاذها هزواً، أو للإضلال عن السبيل، مع أنّه يتخذها هزواً أيضًا فله عذاب.

وهذا ممّا لا مريةَ لأحدٍ فيه، وإنّما الشّأنُ في إثبات حرمةِ الصّوت الملهي، مَعَ قطعِ النّظر عن كون المقصود به الإضلال؛ لأنّ الفاعلَ له على هذا النحو كافرٌ مخلّدٌ في النار؛ لكونه عدوًّا لله تعالى صارفًا همّه في الإغواء والإضلال. وهذا بعدُ ملاحظة ما بعدها من الآيات في غاية الظّهور.

هذا بالنظر إلى نفسِ الآية الشّريفة مَعَ قطعِ النّظر عن الأخبار، مَعَ أنّه قد وَرَدَ عنهم عليهم‌السلام ما يدلُّ على اختصاص الحرمة بالصوت المضلّ وأنّه المرادُ بالآية.

منها ما رواه محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن علي بن أبي‌حمزة [عن أبي‌بصير]، قال: سألت أباجعفر[١] عليه‌السلام عن كسب المغنّيات، فقال: «الّتي يدخل عليها الرجالُ حرامٌ، والتي تدعي إلى الأعراس ليس به بأسٌ، وهو قولُ الله عزّوجل: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾**»[٢].

وعنهم عن أحمد، عن حكم الحناط، عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام، قال: «المغنيةُ التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها»[٣].

وعنهم عن أحمد، عن الحسين [بن سعيد]، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحرّ، عن أبي‌بصير، قال أبوعبدالله عليه‌السلام: «أجرُ المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأسٌ، وليست بالتي تدخلُ عليها الرجال»[٤]. ورواه الصدوقُ بإسناده عن أيوب بن الحرّ[٥]، ورواه الشّيخُ بإسناده عن الحسين بن سعيد[٦] وكذا الحديثان قبله[٧].

---

١. في النسخة والمطبوعة: «أباعبدالله»، والمثبت من المصدر.

٢. الكافي: ج ٥، ص ١١٩، باب كسب المغنية وشرائطها، ح ١.

٣. الكافي: ج ٥، ص ١٢٠، باب كسب المغنية وشرائطها، ح ٢.

٤. الكافي: ج ٥، ص ١٢٠، باب كسب المغنية وشرائطها، ح ٣.

٥. من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ١٦١، ح ٣٥٨٩.

٦. الإستبصار: ج ٣، ص ٦٢، ح ٢٠٥.

٧. أنظر الإستبصار: ج ٣، ص ٦٢، ح ٢٠٦ و ٢٠٧.

عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن الغناء، هل يصلحُ في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأسَ به ما لم يعصَ به»[١]. ورواه علي بن جعفر في كتابه إلا أنّه قال: «ما لم يؤمر به»[٢].

أقول: هذه الأخبارُ بقرينة كون المتعارف في ذلك الزمان دخولَ الرّجال على الجواري، والاقتران بالملاهي ظاهرةٌ في التفصيل المزبور، وإن كانت في نفسها محتملةً لإستثناء زفـةٍ العرائس وخصوص العيد، كما لا يخفى على المتتبّع.

محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن عبدالله بن الحسن الدينوري، قال: قلت لأبيالحسن عليهالسلام: جُعِلتُ فداك ما تقولُ في النصرانية أشتريها وأبيعها من النصرانى؟ فقال: «إشتِرِ وبِع» قلت: فأنكح؟ فسكت عن ذلك قليلًا، ثم نظر إلي، وقال شبه الإخفاء: «هي لك حلالٌ»، قال: قلت: جعلت فداك فأشتري المغنّية أو الجارية تحسن أن تغني أريدُ بها الرّزقَ [لا سوى ذلك؟ فقال: «إشتر وبِع»][٣].

...[٤] ويقولُ هذا خيرٌ مما يدعوك إليه محمّد من الصلاة والصيام، وأن تقاتل بين يديه. وأمّا عن ذكر الله وعباداته والإجتناب عن محرّماته كما كان متعارفًا في زمان الجاهلية الخلفاء، فإنّه كان دأبَ أهل الجاهلية على شراء المغنيات وإعدادهنّ للزّنا وجذب الرجال إلى أنفسهنّ بالغناء لينتفعوا بأولادهنّ، فإنّهم كانوا مماليك لموالي الإماء حَتّى أنهم كانوا يكرهوهنّ على البغاء إن أردن تحصّنًا.

---

١. قرب الإسناد: ص ٢٩٤، ح ١١٥٨.

٢. مسائل علي بن جعفر: ص ١٥٦، ح ٢١٩.

٣. تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٣٨٧، ح ١١٥١.

٤. هكذا في النسخة والمطبوعة. والظاهرُ أن هنا سقطًا كبيرًا يتجاوز الورقة، فقد جاء في هامش النسخة: «اين محل درنسخه بي ربط است وگويا سقط دارد يك ورق» (أي: لا علاقة بين هذه الرواية ومابعدها، وربما سقط ورقة من النسخة). وقال في حاشية المطبوعة: «هكذا في المخطوطتين، والظّاهرُ أنّه سقط منهما شيءٌ. وقولُهُ: «ويقولُ هذا» إلى قوله: «بين يديه» قسمٌ من كلام الزمخشري ذيل الآية الشريفة، فإنّه قال في الكشّاف: ج ٣، ص ٤٩٠:
«اللّهوُ كلّ باطل ألهى عن الخير وعمّا يعني، و(لهو الحديث) نحو السمر بالأساطير والأحاديث التي لا أصل لها، والتحدّث بالخرافات والمضاحيك وفضول الكلام، وما لا ينبغي من كان وكان، ونحو الغناء وتعلّم الموسيقار، وما أشبه ذلك. وقيل: نزلت في النضر بن الحرث، وكان يتّجر إلى فارس، فيشتري كتب الأعاجم فيحدّثُ بها قريشًا، ويقولُ: إن كان محمّد يحدّثكم بحديث عاد وثمود فأنا أحدّثكم بأحاديث رستم وبهرام والأكاسرة وملوك الحيرة، فيستمحلون حديثه ويتركون استماع القرآن. وقيل: كان يشتري المغنّيات، فلا يظفرُ بأحد يريد الإسلام، إلا انطلق به إلى قينته، فيقولُ: أطعميه وأسقيه وغنّيه، ويقول: هذا خيرٌ مما يدعوك إليه...».

وكذلك في زمن الخلفاء شراء المغنّيات في غاية الشّيوع حتّى أنّه كانت قيمة المغنية آلاف دنانير، وكان متعارفًا بينهم إعداد المجالس لتغني القيان والضرب بالمزامير والعيدان مع حضور الرجال الأجانب، كما هو متعارف أهل الفجور في كلّ عصر وزمان.

إن قلت: أنّ ظاهرَ التفسير وإن كان ما ذكرت من أنّ المفسّر بصدد بيان معنى الكلام بحيث ينطبقُ على ما هو المألوف المعهود بين العوامّ، ولكن أكثر التفاسير الواردة عنهم عليهم السلام لبيان بطون الآيات التي استفاضوها من الملك العلام، فبملاحظة الغلبة الظهور المذكور للكلام.

قلت: أنّ الغلبة ممنوعةٌ، بل التساوي أيضًا، بل نقول: لم يعلم منهم عليهمالسلام تفسيرٌ للآيات[1] في مقام بيان الأحكام إلا تبيانًا لظاهر الكلام، وإن ورد ما يوهم ذلك فهو مثل قوله عليهالسلام في رواية أصبغ بن نباتة: «إنّ هذا وشبهه يعرفُ من كتاب الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، امسح عليه»[3]؛ فإنّ وجوبَ المسحِ على البشرة عندَ تعسّر[4] المسح عليها لا يعرف من الكتاب، كما هو ظاهرٌ لأولي الألباب، فالمعنى أنّ عدمَ وجوب المسح على البشرة يعرف من الكتاب مع أنا لم نستفد ما ذكر من ظهور التفسير في ذلك، بل من الحمل، وكونُ هذه الأخبار تفسيرًا للآية ممنوعٌ، بل الظّاهرُ أنّها في مقام الإستشهاد بها وهو لايكون إلا بظاهرها.

ويؤيدُ ما ذكرنا من أنّ الحرمةَ إنّما هو بالعرض أنهم فسّروا ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ بما لا يوجبُ العذاب في نفسه اتفاقًا، مثل ما ذكره القاضي من الأحاديث الّتي لا أصلَ لها والأساطير التي لا اعتبارَ فيها، والمضاحيك وفضول الكلام.

وأيضًا إن أريد باللّهو اللّعبَ فعدمُ حرمته لا كلامَ فيه بالذات، نعم له أفرادٌ محرّمةٌ كاللّعب بآلات القمار. وإن أريد به الشغل، فحرمتُهُ من حيث هو مطلقًا، إلا ما أخرجه الدليلُ ضروري الفساد، بل وكذلك الشغل بغير الله عن الله، نعم قد يكونُ الإشتغال

---

١. في المطبوعة: «الآيات».

٢. الحج / ٧٨.

٣. الكافي: ج ٣، ص ٣٣، باب الشك في الوضوء، ح ٤.

٤. في المطبوعة: «تعذّر».

بالله واجبًا، كالنظر في معجزةِ مدّعي النّبوة مع احتمالِ صدقِهِ بناءًا على ما عليه العدلية من التحسين والتقبيح العقليين، الذين لولاهما لزم إفحامُ الأنبياء عليهم‌السلام في هذا المقام، وحينئذٍ فالشاغلُ عن الله يحرمُ من باب المقدّمة، ولكن لا اختصاصَ له بالصّوت، فتدبّر. هذا حالُ هذه الآية.

وبعضُها أي آي الباب قد أجملا، وهي قولُهُ تعالى في سورة الفرقان: ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ**﴾[1]. في مجمع البحرين: بمعنى الشرك، وقيل: أعياد اليهود والنصاري[2]، فالآيةُ في حدّ نفسها مجملةٌ مَعَ أنّها ظاهرةٌ في عدم وجوب الإتّصاف بهذه الصّفة، بقرينة ذكرها مع سائر الصّفات الّتي هي كذلك، وأيضًا الظّاهرُ أنّ المرادَ أنّ العبادَ الّذين لهم اختصاصٌ بالرّحمن بتقرّبهم لديه، كالأنبياء والأوصياء لا يشهدون الزّور. ومن هذا يظهر حالُ الأخبار المفسّرة للزور بالغناء بالتقريب المتقدّم في الآية السابقة.

وكذا الحالُ في قوله تعالى: ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾[5]، الآية، والأخبار المفسّرة لها بالغناء. وأمّا سائرُ الأخبار فمع صحة سندها وإطلاقها تنصرف إلى ما هو المعهودُ المتعارفُ، مَعَ أنّها معارضةٌ بما عرفت من الأخبار المفصّلة فهي أخصُّ منها ويقدّم عليها، هذا.

ولكن كلّهم، أي المحرِّمين، له في نفسه بها، أي بالآية الأولى، على المنع استدلّ، وهي كما ترى على العكس، أي عكس ما ذكروه وهو إباحتُهُ في نفسه، أدلُّ. هذا حال الآيات.

وأمّا الأخبار فما تضمّنت الاستشهاد[6] بالآيات وتفسيرها فحالُها حالُ الآيات في دلالتها على جوازالغناء في نفسه أو إجمالها. وأمّا ما أطلق فيه المنع من الغناء من غير استشهادٍ بالآيات ولا تفسيرٍ لها فيحملُ على المفصّل بينَ المضل[7]

---

١. الفرقان / ٧٢.

٢. مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣٠٤ (زور).

٣. الحج / ٣٠.

٤. الفرقان / ٧٢.

٥. الأنبياء / ١٧.

٦. في المطبوعة: «للاستشهاد».

٧. في المطبوعة: «المفصّل».

وغيره؛ لأنّه ينفي الحرمةَ عن خصوص الغناء المجرّد عن المحرّمات، فهو أخصُّ مما يدلّ على حرمته مطلقًا.

بل نقولُ أنّ الأخبارَ المطلقة منصرفةٌ إلى المعهود المتعارف وهو ما عرفت تغنّي القيان مع الاقتران (بالملاهي والضرب بالعيدان ومشاهدة الرجال تلك النسوان. وأمّا المفرد المقرونُ)[١] باللام وهو الغناءُ في الأخبار؛ إذا[٢] لا عهدَ فالعمومُ منه نُبذًا، أي عُلِمَا لا مطلقًا؛ فإنّه مع العهد يحملُ عليه، وكون التغنّي على النحو المزبور في غاية الشيوع في تلك الأزمنة بحيث لا يفهم[٣] منه إلا ذاك النحو مما لا يخفى على من لاحَظَ السّيَرَ والتّواريخَ.

وبالجملة فليس تلك الأخبارُ ظاهرة في حرمته في نفسه، بل نقول أظهر النقل إن قلنا بوصول الغناء من كثرة استعماله في تغني القيان بالألحان على النحو المتعارف في ذلك الزمان، أو الشهرة، ولو لم يبلغ هذا الحدّ ما أطلق في ما أوجب المحرّما.

والحاصلُ أنّ الاتّفاقَ على تقدير تحقّقه لا يكشفُ عن رضا المعصوم عليه‌السلام؛ لتصريحهم بمستند فتاويهم مع علمنا بفساده، والآيات والأخبار أيضًا لا دلالة لها على الحرمة، كما عرفت. فليس للحرمة عندي مستندٌ، وللذي شك في التكليف أصلُ البرائة السندُ على ما حقّق في الأصول، هذا.

ولكنّ التحقيقَ أنّ فهمَ هؤلاء الفحول الأخيار العالمين بالأسرار، يوجبُ ظهورَ تلك الأخبار فيما ادّعوه، لا أنّ عدمَ دلالتها في نفسها يمنعُ من كشف اتّفاقهم عن رضا المعصوم عليه‌السلام.فالتحقيقُ حرمةُ الغناء في نفسه بالأخبار والآيات والإجماع. أمّا الأخبارُ فبمعونة فهمِ الأصحاب، وأمّا الأياتُ فبمعونة الأخبار، وأمّا الإجماعُ فلتصريحِ كلٍّ الفقهاء بحرمته إلّا قليل يصلحُ كلامُهُ للتّأويل، فلنفتتح بذكر الأخبار تيمّنًا وتبرّكا، وقد تقدّم جملةٌ منها[٤].

---

١. ما بين القوسين ساقطٌ من النسخة.

٢. في النسخة: «إذ».

٣. في المطبوعة: «لم يفهم».

٤. إلى هنا جاء في المطبوعة، ولم يرد محقّق الطبعة السابقة ما بعدَه إلى آخر الرسالة، معلّلًا بأنّ المؤلّفَ نقل الرواياتِ من دون أي تفسير وتوضيح، وقد ذكرها في مكان آخر من المجموعة التي طبعت هذه الرسالة فيها.

ومنها: ما عن أبيعلي الأشعري عن الحسن بن علي، عن إسحاق بن إبراهيم، عن نصر بن قابوس، قال: سمعتُ أباعبدالله عليه‌السلام يقول: «المغنيةُ ملعونةٌ، ملعونٌ من أكلَ كسبَها»[١].

ورواه الشيخُ بإسناده عن محمّد بن يعقوب مثله[٢].

محمّد بن علي بن الحسين، قال: سأل رجلٌ علي بن الحسين عليه‌السلام عن شراءِ جاريةٍ لها صوتٌ، فقال: «ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني: بقرائة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، وأمّا الغناء فمحظورٌ[٣]»[٤].

وفي كتاب إكمال الدين عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات الّتي وردت عليه من محمّد بن عثمان العمروي بخطّ صاحب الزّمان عليه‌السلام: «أمّا ما سألتَ عنه أرشدك الله وثبّتك من أمر المنكرين لي ...، إلى أن: وأمّا ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلا لما طاب وطهر، وثمنُ المغنّية حرامٌ»[٥].

عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمّد بن الحسين، عن إبراهيم بن أبيالبلاد، قال: قلتُ لأبيالحسن الأوّل عليه‌السلام: جعلتُ فداك أنّ رجلًا من مواليك عندَه جوار مغنّيات قيمتهنّ أربعةَ عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: «لا حاجةَ لي فيها، إنّ ثمنَ الكلب والمغنية سحتٌ»[٦].

محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى، عن بعض أصحابه، عن محمّد بن إسماعيل، عن إبراهيم بن أبيالبلاد، قال: أوصي إسحاق بن عمر [عندَ وفاته] بجوار له، مغنّيات، أن نبيعهنّ ونحمل ثمنَها إلى أبيالحسن عليه‌السلام، قال إبراهيم: فبعتُ الجواري بثلاثِ مائةِ ألفِ درهمٍ، وحملتُ الثمنَ إليه، فقلتُ له أنّ مولى لك يقال إسحاق بن عمر أوصي عندَ وفاته ببيع جوارٍ له مغنّيات، وحمل الثمن إليك، وقد

١. الكافي: ج ٥، ص ١٢٠، باب كسب المغنية وشرائطها، ح ٦.
٢. الإستبصار: ج ٣، ص ٦١، ح ٢٠٣.
٣. في النسخة: «فمحذور» والمثبتُ من المصدر.
٤. وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ١٢٢- ١٢٣، ح ٢٢١٥٠.
٥. كمال الدين وتمام النعمة: ص ٤٨٣- ٤٨٥، الباب الخامس والأربعون، ح ٤.
٦. قرب الإسناد: ص ٣٠٥، ح ١١٩٥.

بعتهنّ، وهذا الثمن ثلاث مائة ألف درهم، فقال: «لا حاجةَ لي فيه، إنّ هذا سحتٌ، وتعليمَهنّ كفرٌ، والاستماع منهنّ نفاقٌ، وثمنهنّ سحتٌ»[١].

ورواه الشيخُ بإسناده عن محمّد بن يعقوب مثله[٢].

وعن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد مثله[٣].

وعنهم عن سهل وعلي بن إبراهيم، عن أبيه جميعًا عن ابن فضال، عن سعيد بن محمّد الطاهري، عن أبيه، عن أبىعبدالله، قال: سأل رجلٌ عن بيع الجواري المغنّيات، فقال: «شراؤُهنّ وبيعُهُنّ حرامٌ، وتعليمُهنّ كفرٌ، واستماعُهنّ نفاقٌ»[٤]. ورواه الشيخُ بإسناده عن محمّد بن يعقوب وكذا الذي قبله.

محمّد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن‌محبوب، عن عنبسة، عن أبىعبدالله عليه‌السلام قال: «استماعُ اللهو والغناء ينبت النفاقَ [في القلب] ، كما ينبتُ الماء الزّرع»[٥].

وعن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن سعيد بن جناح، عن حماد، عن أبىأيوب الخزاز، قال: نزلنا بالمدينة فأتينا أباعبدالله عليه‌السلام، فقال لنا: «أين نزلتم؟» فقلنا: على فلان صاحب القيان، فقال: «كونوا كرامًا» فَوَالله ما علمنا ما أراد به، فظننّا أنّه يقول: تفضّلوا عليه، فعِدنا إليه، فقلنا: لا ندري ما أردت بقولك:«كونوا كرامًا»، فقال عليه السلام: «أما سمعتم قولَ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿**وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**﴾[٦]»[٧].

وعنهم عن سهل، عن ياسر عن أبىالحسن عليه‌السلام، قال: «من نَزّهَ نفسَهُ عن الغناء، فإنّ في الجنّة شجرةً يأمر اللهُ عزّ وجلّ الرياحَ أن تحرّكها فيسمع منها صوتًا لم يسمع مثله، ومن لم يتنزّه عنه لم يسمعه»[٨].

---

١. الكافي: ج ٥، ص ١٢٠، باب كسب المغنية وشرائطها، ح ٧.

٢. الإستبصار: ج ٣، ص ٦١، ح ٢٠٤.

٣. الإستبصار: ج ٣، ص ٦١، ح ٢٠١.

٤. الكافي: ج ٥، ص ١٢٠، باب كسب المغنية وشرائطها، ح ٥.

٥. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٤، باب الغناء، ح ٢٣.

٦. الفرقان / ٧٢.

٧. الكافي: ج ٦، ص ٣٤٣، باب الغناء، ح ٩.

٨. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٤، باب الغناء ، ح ١٩.

وعن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن جهم بن حميد، قال: قال لي أبوعبدالله عليه‌السلام: «أنّى كنتَ؟ فظننت أنّه قد عرف الموضع» فقلت: جعلتُ فداك إنّي كنت مررت بفلان فاحتبسني، فدخلتُ إلى داره ونظرت إلى جواريه، فقال عليه‌السلام: «ذلك مجلسٌ لا ينظُرُ اللهُ عزّوجلّ إلى أهله، أمنت الله على أهلك ومالك»[١].

وعن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن إبراهيم الأرمني، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن أبي‌جعفر عليه‌السلام، قال: «من أصغى إلى ناطق فقد عَبَدَهُ، فإن كان الناطق يؤدّي عن الله عزّ وجلّ فقد عبَد اللهَ، وإن كان النّاطقُ يؤدّي عن الشيطان فقد عَبَدَ الشّيطان».

أقول: هذا الخبر ذكروه في هذا الباب، ولكن ليس من الأخبار المتقدمة.

محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن إبراهيم بن أبي‌البلاد، عن زيد الشحام، قال: قال أبوعبدالله عليه‌السلام: «بيت الغناء لا تأمن فيه الفجيعةُ، ولا تجابُ فيه الدّعوةُ، ولا يدخله الملك»[٢].

وعن أبي‌علي الأشعري عن محمّد بن عبدالجبار، عن صفوان، عن أبي‌أيوب الخزاز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي‌الصّباح، عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام في قوله عزّ وجلّ: **﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾**[٣]، قال: «الغناء»[٤].

وعن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد، عن معمر بن خلاد، عن أبي‌الحسن الرضا عليه‌السلام، قال: خرجت وأنا أريد داود بن عيسى بن علي، وكان ينزلُ بئر ميمون، وعلَي ثوبان غليظان، فلقيتُ امرأةً عجوزاً ومعها جاريتان، فقلت: يا عجوز أتُباعُ هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم، ولكن لا تشترهما مثلك، قلت: ولم؟ قالت لأنّ إحديهما مغنّيةٌ، والأخرى زامرةٌ ....، الحديث[٥].

---

١. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٤، باب الغناء، ح ٢٢.
٢. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٣، باب الغناء، ح ١٥.
٣. فرقان / ٧٢.
٤. الكافي: ج ٦، ص ٤٣١، باب الغناء، ح ٦.
٥. الكافي: ج ٦، ص ٤٧٨ -٤٧٩، باب النوادر، ح ٤.

وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير، عن أبي‌أيوب، عن أبي‌الصّباح الكناني ومحمّد بن مسلم، عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام في قول الله عزّ وجلّ: **﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾**[١]، قال: «هو الغناء»[٢].

وعنه عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير، عن بعض أصحابه،عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام في قول الله عزّ وجلّ: **﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾**[٣]، قال: «قولُ الزّور الغناءُ»[٤].

وعن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن يحيى بن مبارك، عن عبدالله بن جبلة، عن سماعة بن مهران، عن أبي‌بصير، قال: سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن قول الله عزّ وجلّ: **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾**[٥]، قال: «قولُ الزور الغناء»[٦].

وعنهم عن سهل، عن محمّد بن علي، عن أبي‌جميلة، عن أبي‌أسامة، عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام، قال عليه‌السلام: «الغناء عشّ النفاق»[٧].

وعنهم عن سهل، عن إبراهيم بن محمّد المديني، عمّن ذكره، عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام، قال: سئل عن الغناء وأنا حاضرٌ، فقال عليه‌السلام: «لا تدخلوا بيوتًا اللهُ معرضٌ عن أهلها»[٨].

وعنهم عن سهل، عن علي بن ريان، عن يونس، قال: سألتُ الخراساني عن الغناء وقلت: أنّ العباسي ذكر أنّك ترخّص في الغناء، فقال: كذِبَ الزّنديقُ ما هكذا، قلت: سألني عن الغناء فقلت: أنّ رجلا أتى أباجعفر عليه‌السلام، فسأله عن الغناء، فقال: «يا فلان إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل، فأينَ يكون الغناء» فقلت: مع الباطل، فقال: «قد حكمت»[٩].

ورواه الصدوق في عيون الأخبار عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، عن علي

---

١. فرقان / ٧٢.
٢. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٣، باب الغناء، ح ١٣.
٣. الحج / ٣٠.
٤. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٦، باب النرد والشطرنج، ح ٧.
٥. الحج / ٣٠.
٦. الكافي: ج ٦، ص ٤٣١، باب الغناء، ح ١.
٧. الكافي: ج ٦، ص ٤٣١، باب الغناء، ح ٢.
٨. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٤، باب الغناء، ح ١٨.
٩. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٥، باب الغناء، ح ٢٥.

بن إبراهيم بن هاشم، عن الريان بن صلت، قال: سألتُ الرّضا عليه‌السلام يومًا بخراسان، وذكر نحوه[١].

ورواه الحميرى في قرب الإسناد عن الريان بن صلت[٢].

ورواه الكشي في كتاب الرجال عن محمّد بن الحسن، عن علي بن إبراهيم نحوه[٣].

وعن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد، عن ابن‌فضال، عن يونس بن يعقوب، عن عبدالأعلى، قال: سألتُ أباعبدالله عليه‌السلام عن الغناء، وقلت: إنهم يزعمون أنّ رسولَ الله صلّى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: «جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا، نحييكم»، فقال: «كذبوا، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ، لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ، وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[٤]، ثم قال: «ويلٌ لفلان ممّـا يصفُ رجل مما لم يحضر المجلس»[٥].

محمّد بن علي بن الحسين قال روي: «أنّ أجر المغنّي والمغنّية سحتٌ»[٦].

وفي عيون الأخبار بالأسانيد السابقة في إسباغ الوضوء عن الرضا عليه‌السلام، عن آبائه عليهم‌السلام، عن علي عليه‌السلام، قال: «سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: أخاف عنكم استخفافًا بالدين وبيع الحكم وقطيعة الرحم، وإن تتّخذوا القرآن مزامير وتقدمون أحدكم، وليس بأفضلكم في الدين»[٧].

وعن الحسين بن أحمد البيهقي عن محمّد بن يحيى الصّولي، عن عون بن محمّد الكندي، عن محمّد بن أبي‌عبادة، وكان مشتهرًا بالسماع وبشرب النبيذ، قال سألت الرضا عليه‌السلام عن السماع، فقال:«لأهل الحجاز فيه رأي، وهو في حيز الباطل واللّهو، أما سمعتَ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾»[٨].

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ١٧، ح ٣٢.
٢. قرب الإسناد: ص ٣٤٢، ح ١٢٥٠.
٣. اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٧٩١، ح ٩٥٧.
٤. الأنبياء / ١٦– ١٨.
٥. الكافي: ج ٦، ص ٤٣٣، باب الغناء، ح ١٢.
٦. من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ١٧٢، ح ٣٦٤٩.
٧. عيون أخبار الرضا عليه‌السلام: ج ١، ص ٤٦، ح ١٤٠.
٨. عيون أخبار الرضا عليه‌السلام: ج ١، ص ١٣٥، ح ٥.

وفي المقنع: قال الصّادقُ عليه‌السلام: «شرُّ الأصواتِ الغناءُ»[١].

وفي الخصال عن أبيه، عن سعد، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبى‌عمير، عن مهران بن محمّد، عن الحسن بن هارون، قال: سمعتُ أباعبدالله عليه‌السلام يقولُ: «الغناء يورثُ النّفاقَ، ويعقّبُ الفقر»[٢].

محمّد بن الحسن في المجالس والأخبار عن أحمد بن محمّد بن الصلت، عن أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة، عن جعفر بن عبدالله العلوي، عن القاسم بن جعفر بن عبدالله، عن عبدالله بن محمّد بن علي العلوي، عن أبيه، عن عبدالله بن أبى‌بكر محمّد بن عمرو بن حزم في حديثٍ، قال: دخلت على أبى‌عبدالله عليه‌السلام، فقال: «الغناء اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قولَ الزّور»، فما زال يقول: «اجتنبوا الغناء، اجتنبوا»، فضاق بي المجلس وعلمت أنّه يعنيني[٣].

علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبى‌عمير عن هشام، عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام في قوله تعالى: **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾**، قال: «الرّجسُ من الأوثان الشطرنجُ، وقولُ الزّور الغناءُ»[٤].

وعن أبيه عن سليمان بن مسلم الخشاب، عن عبدالله بن جريح المكي، عن عطاء بن أبى‌رياح، عن عبدالله بن عباس، عن رسول الله صلّى الله عليه وآله في حديث، قال: «إنّ من أشراطِ السّاعة إضاعةَ الصّلاة، واتّباعَ الشهوات، والميل إلى الأهواء»، إلى أن قال: «فعندَها أقوامٌ يتعلّمونَ القرآنَ لغير الله، ويتّخذونه مزامير، ويكون أقوامٌ يتفقّهون لغير الله، وتكثر أولاد الزّنا، ويتغنّون بالقرآن»، إلى أن قال: «ويستحسنون الكوبة والمعازف، وينكرون الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر»، إلى أن قال: «فأولئك يدعون في ملكوت السماء الأرجاسُ الأنجاس»[٥].

محمّد بن مسعود العياشي في تفسيره عن جابر بن عبدالله، عن النبي صلّى الله

---

١. المقنع: ص ٤٥٦.

٢. الخصال: ص ٢٤، ح ٨٤

٣. وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣٠٩، ح ٢٢٦١٧.

٤. تفسير القمى: ج ٢، ص ٨٤

٥. تفسير القمى: ج ٢، ص ٣٠٦- ٣٠٧.

عليه وآله، قال: «كان إبليسُ أوّلَ من تغنّى وأوّلَ من ناح، لما أكل آدم من الشجرة تغنّى، فلمّا هبط إلى الأرضِ ناحَ لذكره ما في الجنة»[١].

وعن الحسن قال: كنت أطيل القعود في المخرج لأسمع غناء بعض الجيران، قال: فدخلتُ على أبي‌عبدالله عليه‌السلام، فقال لي: «ياحسن، ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[٢]، السّمع وما وعى، والبصر وما رأى، والفؤاد وما عقد عليه»[٣].

الحسن بن محمّد الديلمي في الإرشاد، قال رسولُ الله صلّى الله عليه وآله: «يظهرُ في أمتي الخسف والقذف»، قالوا: متى ذلك؟ قال: «إذا ظهرت المعازفُ، والقيناتُ، وشربت الخمور، واللهِ ليبيتنَّ أناسٌ من أمّتي على أشر وبطر ولعب، فيصبحونَ قردةً وخنازيرَ؛ لإستحلالهمَ الحرام، واتّخاذهم القينات، وشربهم الخمور، وأكلهم الرّبا، ولبسهم الحرير»، قال: وقال صلّى الله عليه وآله: «إذا عملت أمّتي خمسة عشر خصلةً حلّ بهم البلاء، إذا كان الفيء دولًا والأمانة مغنمًا، والصّدقة مغرمًا، وأطاع الرّجل إمرأته، وعصى أمّه، وبرّ صديقه، وجفا أباه، وارتفعت الأصواتُ في المساجد، وأكرم الرّجل مخافة شرّه، وكان زعيم القوم أرذلهم، ولبسوا الحرير، واتّخذوا القينات والمعازف، وشربوا الخمور، وكثر الزنا، وارتقبوا عندَ ذلك ريحًا حمراء، وخسفًا ومسخًا وظهور العدوّ عليكم، ثم لا تنصرون»[٤].

علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليهماالسلام، قال: سألتُهُ عن الرّجل يتعمّدُ الغناء، يجلس إليه؟ قال: «لا»[٥].

أقول: وتقدّم ما يدلُّ على ذلك هنا في عدّة أبواب، وفي القراءة في غير الصلاة وغير ذلك، ويأتي ما يدلّ على حكم الغيبة والنميمة في أحاديث العشرة.

---

١. كذا في المخطوطة وفي الوسائل (... لما هبطت حواء إلى الأرض ناح لذكره ...)، وكلاهما مصحّف. ومتن الحديث في تفسير العياشي وفي البحار هكذا: «كان إبليس أوّلَ مَن تغنّى، وأوّلَ مَن ناح وأوّلَ مَن حدى. لمّا أكل آدم من الشجرة تغنّى، فلمّا هبط حدى، فلمّا استقر على الأرض ناح يذكره ما في الجنّة» (تفسير العياشي: ج ١، ص ٤٠، ح ٢٣).

٢. الإسراء / ٣٦.

٣. تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢٩٢، ح ٧٤.

٤. وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣١١، ح ٢٢٦٢٣- ٢٢٦٢٤٥.

٥. مسائل علي بن جعفر: ص ١٤٨، ح ١٨٦.

محمّد بن يعقوب عن علي بن محمّد، عن إبراهيم الأحمر، عن عبدالله بن حماد، عن عبدالله بن سنان، عن أبيعبدالله عليه‌السلام، قال: قال رسولُ الله صلّى الله عليه وآله: «إقرؤوا القرآنَ بألحان العرب، وأصواتها، وإيّاكم ولحونَ أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنّه سيجيءُ من بعدي أقوامٌ يرجّعون القرآنَ ترجيعَ الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوزُ تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم»[١]. ورواه الطبرسى في مجمع البيان عن حذيفة بن اليمان عن النبي صلّى الله عليه وآله[٢].ورواه الشيخ بهاءالدين في الكشكول مرسلًا.

وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن علي بن محمّد النوفلي، عن أبيالحسن عليه‌السلام، قال: ذكرتُ الصوتَ عندَه، فقال: «إنّ علي بن الحسين عليهماالسلام كان يقرأ فربّما مَرَّ به المارُّ فصعقَ من حسن صوته...، الحديث»[٣].

وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن علي بن معبد، عن عبدالله بن القاسم، عن عبدالله بن سنان، عن أبيعبدالله عليه‌السلام، قال: قال النبي صلّى الله عليه وآله: «لكلّ شيءٍ حليةٌ، وحليةُ القرآن الصوتُ الحسن»[٤].

وعنهم عن سهل، عن الحجال، عن علي بن عقبة، عن رجلٍ، عن أبيعبدالله عليه‌السلام، قال: «كان علي بن الحسين أحسن الناس صوتًا بالقرآنٍ، وكان السقاؤون يمرّونَ فيقفونَ ببابه يستمعونَ قراءته».

وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن‌محبوب، عن علي بن أبيحمزة عن أبيبصير، قال: قلت لأبيجعفر عليه‌السلام: إذا قرأتُ القرآن فرفعتُ به صوتي جائني الشّيطانُ، فقال: «إنما ترائي بهذا أهلك الناس» فقال: «يا أبا محمّد إقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمعُ أهلك ورجّع بالقرآن، فإنّ اللهَ عزّ وجلّ يحبُّ الصّوتَ الحسنَ يرجّعُ فيه ترجيعًا»[٥].

---

١. الكافي: ج ٢، ص ٦١٤، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٣.

٢. مجمع البيان: ج ١، ص ٤٥.

٣. الكافي: ج ٢، ص ٦١٥، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٤.

٤. الكافي: ج ٢، ص ٦١٥، باب فيمن يظهر الغشية عندَ قراءة القرآن، ح ٩.

٥. الكافي: ج ٢، ص ٦١٦، باب فيمن يظهر الغشية عندَ قراءة القرآن، ح ١٣.

محمّد بن علي بن الحسين في عيون الأخبار عن محمّد بن عمر الجعاني عن الحسن[١] بن عبدالله التميمي، عن أبيه، عن الرضا عليه‌السلام، قال: قال رسولُ الله صلّى الله عليه وآله: «حَسِّنوا القرآنَ بأصواتكم، فإنّ الصوتَ الحسن يزيدُ القرآن حُسنًا»[٢].

وعن محمّد بن أحمد بن الحسين البغدادي عن علي بن محمّد بن عنبسة، عن دارم بن قبيصة، عن الرضا عليه‌السلام، عن آباءه عليهم‌السلام مثله [وزاد] قرأ يزيد الخلق ما يشاء[٣].

محمّد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، قال: كنتُ عندَ أبي‌عبدالله عليه‌السلام، فقال له رجلٌ: بأبي أنت وأمّي إنّي أدخلُ كنيفا لي، ولي جيران وعندهم جوارٍ يتغنينَ ويضربنَ بالعود، فربما أطلتُ الجلوسَ استماعًا منّي لهنّ، فقال عليه‌السلام: «لاتفعل»، فقال الرجلُ: والله ما آتيتهنّ إنّما هو سماع أسمعه بأذني، فقال عليه‌السلام: «لله أنت ما سمعت الله عزّوجلّ يقولُ: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[٤]»، فقال: بلى، والله كأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا من عجمي، لاجرم إنّي لا أعودُ إن شاء الله تعالى وإنّي أستغفرُ الله، فقال: «قم، فاغتسل، وسَل ما بدا لك، فإنّك كنت [مقيمًا] على أمر عظيم، ما [كان] أسوأ حالك لو كنت متّ على ذلك، أحمِد اللهَ وسَلهُ التوبةَ مِن كلّ ما يكره، فإنّه لا يكرهُ إلا كلّ قبيح، والقبيحَ دَعهُ لأهله فإنّ لكلّ أهلًا»[٥]. ورواه الصدوقُ والشيخُ مرسلًا مثله[٦]. (قد فرغتُ في يوم الاثنين السّابع عشر من ذيقعدة ١٣٤١).[٧]

xxxxx

وكما قلنا سابقاً في إحدى التعليقات، أنّ المصنف أورد بعض أبيات منظومته الغنائية في المتن مصرحاً بها وهي هذه:

---

١. الحسين، خ ل.
٢. عيون أخبار الرضا عليه‌السلام، ج ١، ص ٧٤- ٧٥، ح ٣٢٢.
٣. وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢١٢، ح ٧٧٦٠.
٤. الإسراء / ٣٦.
٥. *الكافي*: ج ٦، ص ٤٣٢، *باب الغناء*، ح ١٠.
٦. *أنظر من لا يحضره الفقيه*: ج ١، ص ٨٠ ح ١٧٧؛ *تهذيب الأحكام*: ج ١، ص ١١٦، ح ٣٠٤.
٧. *ما بين المعقوفتين ورد في المخطوطة من لسان الكاتب.*

لزعمه أنّ النصوص إنما | دلّت على أنّ الغناء حرُما
بالنهَج المألوف في تلك الزمن | أي التغني مع قيان، مع أن
على الأغاني والمزامير إشتمل | والرقص، والمرء عليهنّ دخل
فليس بالغناء بالأشعار | بأس لذكر الجنة والنار
وأنغمٍ للملك الجبار | مشوّقاتٍ نحو تلك الدار
باعثة النفس على الخيرات | والزهد في أشياءَ فانيات
لأنّ هذا ذِكره، وربّما | منه اقشعرّت الجلودُ فاعلما
ثم يلين القلبُ والجلود | لذكر قهار هو المعبود
وجملة القول فلا يخفى على | أهل الحِجى بعدَ سماعٍ ما جلى
أن الذي في أكثر المحافل | للمتِصَوّفين عينُ الباطل

وأدرج المصنف بعض الأبيات الأخر من أرجوزته في المتن مزجاً ثم شرحها، ونحن إستخرجناها هنا بقدر الوسع من متن الرسالة:

هذا، فإن أراد أنّ ما عرى | غير الغنا فحالُه كما ترى
وإن أراد أنّ كلّ ما علن | فإنّما لما به قد إقترن
فذاك تأويل لذي العبائر | بلا ضرورة، وفي الجواهر
ضرورة المذهب للمختار | ففاسدٌ توهّم اضطرار
وإن أراد أنّ هذا إنّما | يحرم إن أوجب ما قد علما
أو مطلق الحرام أو أن أثّرا | ففيه ما ممّا ذكرنا ظهرا
مستند المحرّمين فاسد | وكشف هذا الاتفاق كاسد
وبعض آي الباب آيةٌ على | تفصيلنا وبعضها قد أجمِلا
وكلّهم بها على المنع استدل | وهي كما ترى على العكس أدلّ
والمفرد المقرون باللام إذا | لا عهدَ، فالعموم منه نُبِذا

بل أظهر النقل أو الشهرة ما   أطلق فيما أوجب المحرّما
فليس للحرمة عندي مستند   وللذي شك البراءةُ السند

ثم نقول: قد كتب ناسخُ هذه الرسالة و كاتبها الشيخ حسين الكروسي بعد المتن أبياتاً في الغناء، والظاهر أنها أيضاً مأخوذة من منظومة المؤلف، وكتب في الهامش بالفارسية:

"اين چند بيت با آنكه متنِ شرح است، در نسخه اصل مشحوظ (ملحوظ؟) است".

والأبيات هكذا:

والصوت ذو الترجيع إن أطرب   سمّي بالغنا وللكلّ ورد
وهو لدي جائز وانما   يحرم إن أوجب ما قد حرّما
فالحقّ ما أفاضه الفيض وما   سوّل لي عليه جلّ العلماء
أديم ظلّه على رأس الورى   فليس مثله على وجه الثرى
مستند المحرّمين فاسد   فسوف كشف الاتفاق كاسد
وبعض آي الباب آية على   تفصيلنا وبعضها قد أجملا
وكلّهم بها على المنع استدل   وهي كما ترى على العكس أدلّ
ويحمل المانع منه مسجلا   على الذي بين المضلّ فصّلا
والمفرد المقرون باللام إذا   لا عهدَ، فالعموم منه نبذا
بل أظهر النقلَ أو الشهرةَ ما   أطلق فيما أوجب المحرّما
فليس للحرمة عندي مستند   وللذي شك البرائةُ السند
هذا وإن لم يك قابلاً على   جميع ما قد صنّفوه قد على
من ضوء شمس فاز مَن به   بل هالك إلّا الذي به اهتدى
العالم النحرير سيد الورى   وحجة الله على أهل الثرى
مشيّد الدين شبيه الرسل   قائد مَن أراد ضربَ السبل
لا تسلب اللّهمّ تلك النعمة   منّا فانّه ملاذ الأمّة

فهرست منابع و مآخذ

* قرآن مجيد.

* نهج البلاغة.

۱.آلوسي بغدادي، شهاب الدين محمود بن عبدالله حسيني شكري؛ **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثان**، ۳۰ جلد؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، بی‌تا.

۲.ابن أثير، مجدالدين أبوالسعادات المبارك بن محمّد بن محمّد بن محمّد ابن عبدالكريم الشيباني الجزري؛ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ۵ جلد؛ المكتبة العلمية، بيروت، ۱۳۹۹ ق.

۳.ابن عربي، محی‌الدين محمّد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي الاندلسي؛ **الفتوحات المكية**، ٤ جلد؛ دار صادر، بيروت، بی‌تا.

٤.ابن عربي، محی‌الدين محمّد علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي الاندلسي؛ **فصوص الحكم**؛ دار الكتاب العربي، بيروت، بی‌تا.

۵.ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء قزويني رازي، **مجمل اللغة**، ۲ جلد؛ مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱٤۰٦ ق.

٦.اردوبادي، محمدعلي بن ابی‌القاسم، **موسوعة العلامة الأردوبادي**، ۲۵ جلد، مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء المقدسة، العراق، ۱٤۳٦ ق.

۷.اعتماد السلطنه، محمّدحسن خان؛ **چهل سال تاريخ ايران در دوره پادشاهي ناصرالدين شاه (المآثر والآثار)**، ۳ جلد؛ انتشارات اساطير، طهران، ۱۳٦۳.

٨.أعلمي، عبدالحسين؛ **كلمه سواء: نبذه من المباحث الفلسفيه و الكلاميه قديما وحديثا**؛ مؤسسه فرهنگی سماء، قم، ١٣٨١.

٩.ألوانساز خوئی، محمّد؛ **سرگذشت آيةالله حاج ميرزا ابوالحسن انگجی**؛ مؤسسه کتاب‌شناسي شيعه، قم، ١٣٩٢.

١٠.إمامی خوئی، صدرالاسلام محمّدامين؛ **مرآة الشرق**، ٢ جلد؛ انتشارات کتابخانه مرحوم آيت‌الله مرعشی نجفی، قم، ١٣٨٥.

١١.امين عاملي، حسن؛ **مستدركات أعيان الشيعة**، ١٣ جلد؛ دارالتعارف، بيروت، ١٣١٣ ق.

١٢.أمينی، عبدالحسين؛ **شهيدان راه فضيلت**؛ بی‌نا. طهران، بی‌تا.

١٣.أمينی، محمّدهادی؛ **معجم رجال الفكر و الأدب في النجف خلال ألف عام**؛ بی‌نا. ١٤١٣ ق.

١٤.انصاری، مرتضی؛ **المكاسب المحرّمة**، ٣ جلد؛ انتشارات دهاقانی-اسماعيليان، قم، ١٣٧١.

١٥.بامداد، مهدی؛ **تاريخ رجال ايران**، ٦ جلد؛ زوار، طهران، ١٣٤٧.

١٦.بحرالعلوم، سيد محمّدصادق؛ **الدرر البهية في تراجم علماء الإمامية**، ٢ جلد؛ مكتب ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، ١٤٣٤ق.

١٧.بخاري، أبوعبدالله محمّد بن إسماعيل؛ **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ١٤٢٣ ق.

١٨.بهبهانی، سيد علی؛ **التوحيد الفائق في معرفة الخالق**، تحقيق ماجد الكاظمي؛ الماس، قم، ١٣٨٠.

١٩.بهبهانی، سيد علی؛ **مباحثی در معارف اسلامی**، تهيه و تنظيم علی دوانی؛ بی‌نا. طهران، بی‌تا.

٢٠.تارا، جواد؛ **تحقيقات و اشارات**؛ مطبعة العلمية، قم، بی‌تا.

٢١.تارا، جواد؛ **چهار مقاله فلسفی**؛ کتابفروشی بوذرجمهری، طهران، ١٣٥٥.

٢٢.ثقةالاسلام تبريزی، علی بن موسی بن محمّدشفيع؛ **مرآة الكتب**، ٧ جلد؛ مكتبة آيةالله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٢-١٣٩٠.

۲۳.جوهري، اسماعيل بن حمّاد؛ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ۷ جلد؛ دارالعلم للملائين، بيروت، ۱۳۷٦ ق.

۲٤.حائری یزدی، مرتضی بن عبدالکریم؛ **سر دلبران، عرفان وتوحید ناب در ضمن داستانها**، مقدمه و تصحیح آیت‌الله رضا استادی؛ قم، ۱۳۷۷.

۲٥.حاکم نيشابوري، أبوعبدالله؛ **المستدرك على الصحيحين**، ٤ جلد؛ دارالمعرفة، حلب-بيروت، بی‌تا.

۲٦.حبیب آبادی، معلم؛ **مکارم الآثار**، ۸ جلد؛ انجمن کتابخانه‌های عمومی، اصفهان، بی‌تا.

۲۷.حرز الدين، محمّد؛ **معارف الرجال**؛ ۳ جلد؛ مطبعة النجف، نجف، ۱۳۸۳ ق.

۲۸.حسینی اشکوری، سید محمّد؛ **تراجم الرجال**، ٤ جلد؛ دلیل ما، قم، ۱۳۸۰.

۲۹.حکیم، محمّدحسین؛ **اوراق عتیق**، دفتر اول.

۳۰.حمیری، عبدالله بن جعفر؛ **قرب الإسناد**؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ۱٤۱۳ ق.

۳۱.حمیری یمني، نشوان بن سعيد، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، ۱۱ جلد؛ دارالفكر معاصر و دارالفكر دمشق، بيروت-سورية، ۱٤۲۰ ق.

۳۲.ختائی، شیخ علی‌اصغر؛ **فريدة الفرائد في تحرير عمدة القواعد**، بی‌نا. قم، بی‌تا.

۳۳.خیابانی تبریزی، ملا علی واعظ؛ **علماء معاصرین**؛ مطبعه اسلامیة، طهران، ۱۳٦٦ ق.

۳٤.داماد، میر محمّدباقر؛ **مصنفات**؛ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی طهران، بی‌تا.

۳٥.دانش‌پژوه، محمّدتقی؛ **فهرست نسخ خطی آستانه حضرت معصومه**؛ آستانه مقدسه قم، قم، ۱۳٥٥.

۳٦.دوانی، علی؛ **شرح حال آیت‌الله بهبهانی**؛ رهنمون، طهران، ۱۳۸٥.

۳۷.زمخشري، أبوالقاسم محمود بن عمر؛ **الكشاف عن حقائق التأويل**؛ دارالمعرفة، بيروت، ۱٤۳۰ ق.

۳۸.سماك امانی، محمّدرضا؛ **سیمای رشت**؛ سازمان تبلیغات اسلامی، طهران، ۱۳۷۳.

۳۹.سیدعلوی، سید ابراهیم؛ **تبیان صادق، سرگذشت، آثار و افکار آیت‌الله میرزا صادق آقا تبریزی**؛ مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، قم، زمستان ۱۳۹۰.

٤٠.شاكری، حسین؛ **ربع قرن مع العلامة الأمینی: شذرات من حیاته الشریفه**؛ قم، ١٤١٧ ق.

٤١.شبیری زنجانی، سید موسی؛ **جرعه‌ای از دریا**، ٣ جلد؛ مؤسسه کتابشناسی شیعه، قم، ١٣٨٩–...

٤٢.شریف جرجاني، میر سید علي بن محمّد؛ **شرح المواقف في الكلام**، ٤ مجلد؛ انتشارات شریف رضي (چاپ افست از نسخه چاپ مصر)، قم، ١٣٧٠.

٤٣.شریف رازی، محمّد؛ **گنجینه دانشمندان**، ٩ جلد؛ مطبعه اسلامیة، طهران، ١٣٥٢.

٤٤.شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله؛ **تذکرة لباب الألقاب في ألقاب الأطیاب**؛ بوذرجمهری (مصطفوی)، طهران، ١٣٧٨ق.

٤٥.صدرائی خوئی، علی؛ **سیمای خوی**؛ سازمان تبلیغات اسلامی طهران، ١٣٧٣.

٤٦.صدوق، ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی؛ **کتاب الخصال**، ٢ جلد؛ دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ١٤٠٣ ق.

٤٧.صدوق، ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی؛ **عیون أخبار الرضا**ﷺ، ٢ جلد؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بیروت، ١٤٠٤ ق.

٤٨.صدوق، ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی؛ **کمال الدین وتمام النعمة**، ٢ جلد؛ دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ١٤٢٩ ق.

٤٩.صدوق، ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی؛ **المقنع**؛ مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤١٥ ق.

٥٠.صدوق، ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی؛ **من لا یحضره الفقیه**، ٤ جلد؛ دارالکتب الإسلامیة، نجف، ١٣٧٧ ق.

٥١.صفری فروشانی، نعمت‌الله؛ **رساله حق و حکم** شیخ هادی طهرانی (مقدمه و تصحیح)؛ چاپ شده در فصلنامه نامه مفید؛ شماره مسلسل ٤.

٥٢.طبرسی، أمین الإسلام فضل بن حسن؛ **مجمع البیان في تفسیر القرآن**، ١٠ جلد؛ کتابفروشی اسلامیة، طهران، ١٣٧٩ ق.

٥٣.طریحی، فخرالدین؛ **مجمع البحرین**، ٣ جلد؛ بنیاد بعثت، قم، ١٤١٤ ق.

٥٤.طهراني، شيخ آغا بزرگ؛ **الذريعة إلى مصنفات الشيعة**، ٢٥ جلد؛ اسلامية، طهران، ١٣٩٣ ق.

٥٥.طهراني، شيخ آغا بزرگ؛ **طبقات أعلام الشيعة**، قرن ١٤ نقباء البشر، ٤ جلد؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٣٠ ق.

٥٦.طهرانی، شيخ محمّدهادی بن محمّدأمين؛ **تفسير آيه نور**؛ چاپ شده در گاهنامه تراث الشيعة القرآني، مجلد ٤ سال ١٣٨٧، ونيز گاهنامه آفاق نور شماره مسلسل ١١ بهار و تابستان ١٣٨٩.

٥٧.طهرانی، شيخ محمّدهادی بن محمّدأمين؛ **ذخائر النبوة في أحكام الخيار**؛ چاپ سربی در مطبعة زين‌العابدين بن حاجی ابراهيم، عراق، شعبان ١٢٢٥.

٥٨.طهرانی، شيخ محمّدهادی بن محمّدأمين؛ **رساله حق و حكم**؛ چاپ شده در فصلنامه نامه مفيد، شماره مسلسل ٤.

٥٩.طهراني، شيخ محمّدهادي بن محمّدأمين؛ **رسالة في الغناء** (به تصحيح يعقوبعلي برجی و غلامرضا نقی)، چاپ شده در مجموعه رسائل غناء و موسيقي، جلد دوم.

٦٠.طهرانی، شيخ محمّدهادی بن محمّدأمين؛ **كتاب التوحيد** و چند رساله اعتقادی و فقهی ديگر (به سعی و كوشش سيد علی بهبهانی)؛ دارالعلم آيت‌الله بهبهانی، اهواز، بی‌تا.

٦١.طهرانی، شيخ محمّدهادی بن محمّدأمين؛ **محجة العلماء**، ٢ جلد؛ چاپ سنگی، طهران، بی‌نا، ١٣٢٠ ق.

٦٢.طوسي، أبوجعفر محمّد بن الحسن بن علي؛ **إختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي**؛ دانشگاه مشهد، مشهد، ١٣٤٧.

٦٣.طوسي، أبوجعفر محمّد بن الحسن بن علي؛ **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد**، ١٠ جلد؛ دارالكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٨ ق.

٦٤.طوسي، أبوجعفر محمّد بن الحسن بن علي؛ **الإستبصار فيما اختلف من الأخبار**، ٤ جلد؛ دارالكتب الإسلامية، نجف، ١٣٧٦ ق.

٦٥.عاملي، محمّد بن حسن حرّ؛ **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٣٠ جلد؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ ق.

٦٦.عاملي، سيد محمّدأمين؛ **أعيان الشيعة**، ١٠ جلد؛ مطبعة الإتقان، بيروت، ١٣٥٤ ق.
٦٧.عريضي، علي بن جعفر؛ **مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها**؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ ق.
٦٨.عياشي، محمّد؛ **تفسير العياشي**، ٢ جلد؛ مكتبة العلمية الاسلامية، طهران، بی‌تا.
٦٩.فياض لاهيجي، ملا عبدالرزاق؛ **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام** (تصحيح اكبر اسد عليزاده)، ٥ جلد؛ انتشارات مؤسسه امام صادقؑ، قم، ١٤٢٨ ق.
٧٠.فيض كاشانى، محسن بن مرتضى؛ **الوافي**، ٢٣ جلد؛ كتابخانه عمومى امام اميرالمؤمنين علىؑ، اصفهان، ١٤٠٦ ق.
٧١.فيض كاشانى، محسن بن مرتضى؛ **تفسير الصافي**، ٥ جلد؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٥ ق.
٧٢.قمي، علي بن إبراهيم؛ **تفسير القمي**، ٣ جلد؛ مؤسسة الامام المهدي، قم، ١٤٣٥ ق.
٧٣.فيروزآبادي، مجدالدين أبوطاهر محمد بن يعقوب؛ **القاموس المحيط**، ١١ جلد؛ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦ ق.
٧٤.فيومي، احمد بن محمّد بن علي مقري؛ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، ٢ جلد در يك مجلد؛ دارالهجرة، قم، ١٣٧٢.
٧٥.قيصرى رومي، محمّد بن داوود؛ **شرح فصوص الحكم**؛ انتشارات علمى-فرهنگى، طهران، ١٣٧٥.
٧٦.كاظمي اصفهاني، سيّد محمّدمهدي؛ **أحسن الوديعة**، ٢ جلد؛ مطبعة النجاح، بغداد، ١٣٧٠ ق.
٧٧.كحاله، عمر رضا؛ **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**؛ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤ ق.
٧٨.كرباسى، مهدى؛ **تفسير آيه نور** شيخ هادى طهرانى (مقدمه و تصحيح)؛ چاپ شده در گاهنامه تراث الشيعة القرآني، جلد ٤ سال ١٣٨٨.
٧٩.كليني رازي، محمّد، **الكافي**، ٨ جلد؛ دارالكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢.
٨٠.مجموعه مؤلفين؛ **موسوعة مؤلفي الإمامية**؛ مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٣٧٨-...

۸۱.مختاری، رضا - صادقی، محسن؛ **مجموعه رسائل غناء و موسیقی**، ٤ مجلد؛ مرصاد، قم، ۱۳۷٦-...

۸۲.مدرس، محمّدعلی؛ **ریحانة الأدب في تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب**، ۸ جلد؛ خیام، طهران، ۱۳۷٤.

۸۳.مدرس شیرازی، ملا عبدالرحمن؛ **تاریخ علماء خراسان**؛ چاپ دوم، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۹۳.

۸٤.مشار، خانبابا؛ **مؤلفین کتب چاپی**؛ بی‌نا.، طهران، بی‌تا.

۸٥.مصطفوی، سید حسن؛ **اشعه نور در ترجمه تفسیر آیه نور شیخ هادی طهرانی**؛ مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، طهران، چاپ دوم، ۱۳۸٦.

۸٦.مطرزي، ناصرالدین أبوالفتح؛ **المغرب في ترتیب المعرب**، ۲ جلد؛ مکتبة أسامة بن زید، حلب، ۱۳۹۹ ق.

۸۷.مظهری، علی؛ **تفسیر آیه نور** شیخ هادی طهرانی (مقدمه و تصحیح)؛ گاهنامه آفاق نور شماره مسلسل ۱۱ بهار و تابستان ۱۳۸۹.

۸۸.ملا صدرا، صدرالدین محمّد بن ابراهیم شیرازی؛ **الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة**، ۹ جلد؛ دار إحیاء التراث العربي بیروت ۱۹۸۱ م.

۸۹.ملا صدرا، صدرالدین محمّد بن ابراهیم شیرازی؛ **الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة**؛ مرکز نشر دانشگاهي مشهد ۱۳٦۰.

۹۰.مهدوی، مصلح‌الدین؛ **زندگی‌نامه علامه مجلسی**؛ بی‌نا. اصفهان، بی‌تا.

۹۱.موسوی زنجانی، ابراهیم؛ **تاریخ زنجان: علماء و دانشمندان**؛ مصطفوی، طهران، ۱۳٥۲.

۹۲.نجفي اصفهاني، محمّدحسن؛ **جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام** للعلامة الحلّي؛ دارالکتب الاسلامیة، قم، ۱۳۸۳.

۹۳.هیثمي، نورالدین علي بن أبی‌بکر؛ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ۱۰ جلد؛ دارالکتاب العربي، بیروت، ۱۹٦۷ م.

۹٤.نشریه فصلنامه **تراثنا**، شماره ۹.

۹٥.نشریه فصلنامه **نامه مفید**، شماره ٤.

۹٦.نشریه ماهنامه **کیهان اندیشه**، شماره ٦۰.

آیات

روايات

١٦) سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: أخاف عنكم استخفافًا بالدين وبيع الحكم وقطيعة الرحم، وإن تتّخذوا القرآن مزامير وتقـدمون أحـدكم، وليس بأفضلكم في الدين ٢٧٢

١٧) سئل عن الغناء وأنا حاضرٌ، فقال عليه‌السلام: «لا تدخلوا بيوتًا اللهُ معرضٌ عن أهلها» ٢٧١

١٨) شرُّ الأصواتِ الغناءُ ٢٧٣

١٩) على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفـر عليهمـاالسـلام، قـال: سألتُهُ عن الرّجل يتعمّدُ الغناء، يجلس إليه؟ قال: «لا» ٢٧٤

٢٠) عن أبى‌الحسن عليه‌السلام، قال: ذكرتُ الصوتَ عندَه، فقال: «إن على بن الحسين عليهماالسلام كان يقرأ فربّما مَرَّ به المارُّ فصعقَ من حسن صوته...، الحديث» ٢٧٥

٢١) عن أبى عبد الله عليه‌السلام فى قول الله عزّ وجلّ: (وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الـزُّورِ) ، قال: «قولُ الزّور الغناءُ» ٢٧١

٢٢) عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام فى قـول الله عـزّ وجـلّ: (وَالَّـذِينَ لَـا يَشْـهَدُونَ الزُّورَ)، قال: «هو الغناء» ٢٧١

٢٣) عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام، قال: «كان على بن الحسين أحسن الناس صوتًا بالقرآن، وكان السقاؤون يمرّونَ فيقفونَ ببابه يستمعونَ قراءته» ٢٧٥

٢٤) عن أبى‌عبدالله عليه‌السلام، قال: قال النبى صلّى الله عليه وآله: «لكلّ شـىءٍ حليةٌ، وحليةُ القرآن الصوتُ الحسن» ٢٧٥

٢٥) عن الرضا عليه‌السلام، قال: قال رسولُ الله صـلّى الله عليـه وآلـه: «حَسّـنوا القرآنَ بأصواتكم، فإنّ الصوتَ الحسن يزيدُ القرآن حُسنًا» ٢٧٦

٢٦) عن رسول الله صلّى الله عليه وآله فى حديث، قال: «إنّ من أشراطِ السّاعة إضاعةَ الصّلاة، واتّباعَ الشهوات، والميل إلى الأهواء»،
إلى أن قال: «فعندَها أقوامٌ يتعلّمـونَ القـرآنَ لغيـر الله، ويتّخذونـه مزاميـر، ويكون أقوامٌ يتفقّهون لغير الله، وتكثر أولاد الزّنا، ويتغنّون بالقرآن»،
إلى أن قال: «ويستحسنون الكوبة والمعازف، وينكـرون الأمـرَ بـالمعروف والنهى عن المنكر»،
إلى أن قال: «فأولئك يدعون فى ملكوت السماء الأرجاسُ الأنجاس» ٢٧٣

٢٧) الغناء عشُّ النفاق ٢٧١

٢٨) فقلتُ له أنّ مولى لك يقال إسحاق بن عمر أوصى عندَ وفاتـه ببيـع جـوارٍ لـه مغنّيات، وحمل الثمن إليك، وقد بعتهنّ، وهذا الثمن ثلاث مائة ألف درهم، فقال: «لا حاجةَ لى فيه، إنّ هذا سحتٌ، وتعليمَهنّ كفرٌ، والاسـتماع مـنهنّ نفاقٌ، وثمنهنّ سحتٌ» ٢٦٨

والْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) »،
فقال: بلى، والله كأنّى لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربى ولا من عجمىٍّ، لاجرم إنى لا أعودُ إن شاء الله تعالى وإنى أستغفرُ الله،
فقال: «قم، فاغتسل، وسل ما بدا لك، فإنّك كنت [مقيمًا] على أمر عظيم، ما [كان] أسوأ حالك لو كنت متّ على ذلك، أحمِد اللهَ وسَلهُ التوبةَ مِن كلّ ما يكره، فإنّه لا يكرهُ إلا كلّ قبيح، والقبيحَ دَعهُ لأهله فإنّ لكلّ أهلًا»

اشخاص، کتاب‌ها و اماکن

Arabic

Theological Treatises

Three Texts by:
Sheikh Haadi Tehraani Najafi

Introduction, Editing and Notes by:

Haadi Macaarem Torbati
Mohammad Ja'far Islaami

Arabic Theological Treatises

Sheikh Haadi Tehraani Najafi

Introduction, Editing and Notes by:
Haadi Makaarem Torbati, Mohammad Ja'far Islaami

عالم برجسته، مرحوم شیخ محمّد هادی طهرانی نجفی، از علمای اواخر قرن ۱۳ هجری و اوایل قرن ١٤هجری در نجف اشرف و از محققان مدققی است که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی صاحب‌نظر بوده و ضمن تدریس و تربیت شاگردان، با حریت و جسارت کم‌نظیری به ارائه نظرات و آرای بکر و بدیع در زمینه فقه و اصول فقه پرداخته و انتقادهایی تند و بی‌محابا به حکمت صدرایی و عرفان ابن عربی نموده است. در این تحقیق به همراه ارائه متن منقح برخی از آثار کلامی مؤلف، مختصری از شرح‌حال ایشان ارائه‌شده؛ و طی آن برخی از شاگردانش معرفی گردیده و از آثار و تألیفات کلامی او یادشده؛ سپس به عرضه آرای خاص و ابتکاری او در مباحث گوناگون پرداخته‌ایم.

THE UNIVERSITY OF RELIGIONS
AND DENOMINATIONS PRESS

9 786006 730776